Das Almosen.

Eine Untersuchung über die Grundsätze der Armenfürsorge in Mittelalter und Gegenwart.

Von

Dr. Joh. Nep. Foerstl,
Priester der Diözese Regensburg.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1909.

Imprimatur.

Paderbornae, d. 8. m. Janr. 1909.

Vicarius Generalis
Schnitz.

Einleitung.

Mehr und mehr sind in den letzten Jahren und Jahrzehnten die sozialen und wirtschaftlichen Fragen in den Mittelpunkt des moraltheologischen Interesses gerückt worden. Ganz allgemein ist man sich bewußt, daß das soziale und wirtschaftliche Gebiet es vor allem ist, das die Moral heute zu beachten und zu pflegen hat. „Ein Hauptteil des Lebens der heutigen Gesellschaft spielt sich auf diesem Gebiete ab, weit mehr als in früheren, naturalwirtschaftlichen und sozial weniger bewegten Zeiten; hier bestehen heftige Konflikte, und darum sind auch zahlreiche Probleme für die Moral gegeben, die der Lösung harren." (Fr. Walter, Theorie und Praxis in Moral, Paderborn 1905, S. 28.)

Nicht zuletzt ist es das uralte Problem der Armut, das in Theorie und Praxis die Moral nahe berührt und das in der gegenwärtigen Periode der höchsten wirtschaftlichen Entfaltung erhöhte Beachtung fordert. Zu den „Fragen" des wirtschaftlichen Erwerbslebens hat die Gegenwart eine Armenfrage gesellt, wie sie früheren Jahrhunderten in dieser heutigen Ausdehnung unbekannt war. Die Reihen der durch eigene Schuld Verarmten verstärkt heute die ungeheure Zahl derjenigen, welche aus allen Erwerbsständen im wirtschaftlichen Kampfe unterlegen sind und unverschuldet in Armut und Not sich befinden. Pauperismus und Proletariat sind die beiden tiefen Schatten, die auf dem sozialen Leben der modernen Kulturvölker liegen.

Wie weit die eigentliche Verarmung verbreitet ist, wie groß die Zahl der Armen im engsten Sinne ist, derer, „welche die zum Lebensunterhalt nötigen Mittel weder besitzen noch durch eigene Tätigkeit sich zu erwerben vermögen" (Fr. M. Schindler, Die soziale

Frage der Gegenwart, Wien 1906, S. 179), läßt sich durch Zahlenangaben kaum ermitteln. Aber immerhin lassen die gewaltigen Ausgaben, welche die großstädtischen Verwaltungen für das Armenwesen zu leisten haben, einen Schluß zu auf den Umfang der Armut. So wurden beispielsweise im Jahre 1905 für Armenunterstützungen ausgegeben in

Berlin	10 103 000 Mk.
Hamburg	1 962 000 „
Cöln	635 000 „
Frankfurt a. M.	886 000 „

Was den Umfang des Proletariats betrifft, „als Zustand notdürftiger, unsicherer Existenzen, mit einer durchschnittlich kaum menschenwürdigen Lebenshaltung" (K. Wasserrab, Soziale Frage, Sozialpolitik und Carität, in „Bayr. Caritasblätter" 1903, S. 83), so läßt sich derselbe ebenso nur indirekt feststellen durch die verschiedenen Zweige der Statistik: der Lohnhöhe, des Konsums, der Sterbefälle, der Arbeiterhaushaltungsrechnungen, welche die materielle Lage der unteren Schichten am besten widerspiegeln. Jedenfalls gibt die eine Tatsache zu denken, daß nach der alljährlich veröffentlichten Statistik der preußischen Einkommensteuer-Veranlagung in den günstigen Wirtschaftsjahren 1901 und 1902 in Preußen rund 60% der Gesamtbevölkerung mit einem Jahreseinkommen von nicht über 900 Mk. lebten.

Der Wille, dem Elend, das in diesen Zahlen zum Ausdruck kommt, abzuhelfen, und der Wunsch, den Kampf gegen Armut, Elend und Not wirklich siegreich und möglichst wirksam zu bestehen, hat zu einem ausgedehnten und vertieften Studium des Armutproblems gerade in der allerneuesten Zeit geführt. Einigermaßen ersichtlich wird die gesteigerte Bedeutung, die man heute der Armenfrage zuwendet, aus der fast unübersehbaren Literatur, die sie hervorgerufen. E. Münsterbergs Bibliographie des Armenwesens, die allein drei Bände umfaßt, 1900, 1904, 1906 (Berlin), gibt davon Zeugnis. Ja wir stehen vor der Tatsache, daß die Behandlung der Armenfrage zu einem gewissen Zweig der Staatswissenschaften sich verselbständigt hat. Trotzdem aber ist letztere es nicht allein, die hier zu sprechen hat. Auch die Moral hat Stellung zu nehmen und diese Fragen der Armenfürsorge, die den Kern des

christlichen Lebens so nahe berühren, in den Kreis ihrer Untersuchungen zu ziehen. Armenpflege ist ja nach A. Roscher „das bedeutsame Gebiet, auf dem Barmherzigkeit und Volkswirtschaft zusammentreffen". (Vorrede zu seinem System der Armenpflege und Armenpolitik, Leipzig 1906.)

Eine dreifache Aufgabe glauben wir der Moraltheologie in den Fragen der Armenfürsorge zuweisen zu müssen:

Einmal hat sie den Wirkungskreis der freien Liebestätigkeit abzugrenzen gegenüber den Befugnissen der öffentlichen Gewalt.

Dazu kommt dann weiterhin ein apologetisches Moment: Es wird die Eigenart und der innere Wert der Caritas, die ja das Ideal der christlichen Sittenlehre bildet, zu zeigen sein gegenüber den falschen Surrogaten, die heute ausgeboten werden: „Den rein philanthropischen, humanitären Bestrebungen der Jetztzeit gegenüber ist die christliche Caritas in ihr volles Licht zu setzen und ihre Stärke, Herrlichkeit und Überlegenheit gegenüber allen anderen Kulturmächten hervorzuheben." (Fr. Walter a. a. O., S. 28.)

Endlich muß die theoretische Moral als kundige Führerin der praktischen Liebestätigkeit die caritativen Leistungen und Bestrebungen im eigenen Lager zusammenfassen und in die Mannigfaltigkeit der Betätigung caritativen Geistes Ordnung und System zu bringen suchen, indem sie die Durchführung der sittlichen Grundsätze fordert, auf denen jede wahre christliche Liebestätigkeit beruhen muß.

Dieser ihrer dreifachen Aufgabe wird die katholische Moral um so eher genügen können, wenn sie die historische Seite der Frage nicht vernachlässigt. Gerade an den geschichtlichen Tatsachen glauben die Gegner der katholischen Caritas die besten Waffen zu besitzen. Die katholische Caritas von heute identifiziert man mit der des Mittelalters und belegt beide mit den schwerwiegendsten Vorwürfen. Durch die mittelalterliche Lehre vom Almosen, die die katholische Kirche heute noch vertritt, sei der Bettel gezüchtet worden, und erst die humanitären Bestrebungen der Gegenwart seien es, welche das Übel der Armut an der Wurzel fassen.

Die beste Antwort auf derartige Angriffe scheint die einfache Darstellung der mittelalterlichen Armenfürsorge zu sein in

ihren Motiven, Organen und Formen, wie dies im ersten Teile der vorliegenden Abhandlung versucht wird. Auf dieser Grundlage wird sodann die moderne Armenfürsorge zu zeichnen sein. Aus dieser Gegenüberstellung wird sich (von selbst) ergeben, was vom Mittelalter mit Recht in die Gegenwart herüberzunehmen ist, und was der Neugestaltung bedarf, wie Tradition und Fortschritt harmonisch zu verbinden sind zum Zweck eines ersprießlichen Zusammenwirkens aller berufenen Faktoren im Dienste der Armut und Not unserer hilfsbedürftigen Mitmenschen.

Erster Teil.

Die Armenfürsorge im Mittelalter.

Erstes Kapitel.

Die Motive der mittelalterlichen Armenfürsorge.

§ 1. Die Lehre von der Almosenpflicht.

Für die Feststellung der mittelalterlichen Anschauungen über das Almosen ist als der schwerwiegendste Zeuge ohne Zweifel Thomas von Aquin zu betrachten. Niemand hat die ethischen Anschauungen des Mittelalters klarer dargestellt und zu einem System gefaßt als der große Aquinate. Wenn wir Thomas zum Mittelpunkt der Untersuchung nehmen, so führt uns dazu die beispiellose Lehrautorität, die dem Doctor angelicus im Mittelalter zukam. „Kein Lehrer der nachpatristischen Zeit gelangte in der Kirche zu so hohem Ansehen wie der hl. Thomas. Die Autorität des im Leben so bescheidenen und demütigen Ordensmannes als Doctor angelicus ist beispiellos. Der eben genannte Ehrentitel und andere ähnliche geben davon Zeugnis. Wenn man die Zahl und die Art der Empfehlungen von seiten der Päpste berücksichtigt, so scheint Thomas von Aquin nach Augustin als Lehrautorität den ersten Rang einzunehmen. Auch die allgemeinen Konzilien hielten Thomas in besonderen Ehren. Bekannt ist die eifrige Pflege des Studiums seiner Werke sowohl in den meisten Orden wie in den berühmtesten Akademien und Schulen."[1]

Von den einzelnen Werken des hl. Thomas, in denen er vom Almosen spricht, kommt für uns vor allem sein Hauptwerk in Betracht, die Summa Theologica, und in derselben wiederum die

[1] Schaub, Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Sozialismus, Freiburg 1898, S. 1.

zweite Abteilung des zweiten Teiles: die „secunda secundae". Hauptsächlich sind es die Erörterungen über die Tugend der Freigebigkeit (liberalitas) und deren entgegengesetzte Laster Habsucht (avaritia) und Verschwendung (prodigialitas),[1] die für uns von Bedeutung sind, und dann insbesondere die Ausführungen, die sich mit dem Almosen (eleemosyna)[2] ex professo beschäftigen. Es geschieht dies im Anschluß an die Tugend der Caritas, als deren äußeren Akt Thomas das Almosengeben betrachtet.

Auf doppeltem Wege nun kommt Thomas zur Aufstellung der Almosenpflicht: einmal ausgehend von seiner Auffassung von der Stellung des Menschen zur materiellen Güterwelt.

Der ganze Artikel I der Quaestio 66, welche die Einleitung bildet zur Abhandlung über den Diebstahl (de furto), hat die Aufgabe und den Zweck, den Nachweis zu liefern, daß der Menschheit das Recht zukommt, die Güter der Erde zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse sich anzueignen, und es ist dies nach Thomas „ein dem göttlichen Willen entstammendes, in der ganzen Schöpfung, in der Weltstellung und in den Bedürfnissen des Menschen begründetes Recht".[3]

Obwohl an sich, rein begrifflich in einer doppelten Ordnung der Güterwelt, bei Gemeineigentum und bei Privateigentum die Erhaltung und Entwicklung der Menschen als Zweck des Eigentums verwirklicht werden könnte, so stellt Thomas, veranlaßt durch die Erfahrung, daß tatsächlich in der menschlichen Gesellschaft Privateigentum das vorherrschende ist, im zweiten Artikel der Quaestio 66[4] eine eigene Untersuchung an über die Berechtigung des letzteren und kommt zu dem Ergebnis, daß es nicht nur erlaubt, sondern für die Menschen, wie sie durchschnittlich im Leben vorkommen, mit ihren Schwächen und bösen Neigungen (als Folge des Erb-

[1] Quaestio 117: de liberalitate. — Quaestio 118: de vitiis liberalitati oppositis, et primo de avaritia. — Quaestio 119: de prodigialitate.

[2] Quaestio 32: de eleemosyna in zehn Artikeln, von denen besonders in Betracht kommen: art. 5: Utrum dare eleem. sit in praecepto? art. 1: Utrum dare eleem. sit actus caritatis und art. 10: Utrum eleem. sit abundanter facienda.

[3] Walter, Fr., Das Eigentum nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin und des Sozialismus, Freiburg 1895, S. 12.

[4] Art. II. Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam habere.

sünde, mit der Thomas hier rechnet) einfachhin als notwendig erscheint.[1]

Für die Notwendigkeit des Privateigentums führt Thomas drei Gründe an, die er der „Politik" des Aristoteles (Lib. II cap. 5) entnommen. Der erste Grund ist:[2] Nur bei Privateigentum besitzt der Mensch einen genügenden Sporn zur Arbeit, der zweite ferner:[3] Nur das Privateigentum vermag die Ordnung und Freiheit in der menschlichen Gesellschaft harmonisch zu vereinigen, und drittens[4] endlich ist es notwendig für die Erhaltung des Friedens in der menschlichen Gesellschaft.

So klar und energisch Thomas hier gegenüber dem spiritualistischen, eigentumsfeindlichen Zeitgeiste das Privateigentum stützt und rechtfertigt, ist er doch weit entfernt, dem Eigentümer ein unumschränktes Recht auf die Verwendung und den Gebrauch seines Besitzes zuzugestehen. Dem Rechte auf Erwerb und Besitz von Privateigentum stellt er gegenüber — als Korrektiv im Interesse der menschlichen Gesellschaft, die sonst infolge der gesellschaftsfeindlichen Tendenzen des Privatbesitzes sich in lauter Individuen auflösen würde und nicht mehr bestehen könnte, — die Pflicht des Eigentümers, den Besitz in der gottgewollten Weise zu verwalten und zu verwenden, d. h.: nach dem Gesetz der Solidarität, wonach die Menschen von Natur aufeinander angewiesen sind und verpflichtet, einander zu helfen.[5]

---

[1] 2, 2 q. 66 a 2 c: „ . . . licitum est quod homo propria possideat; est etiam necessarium ad humanam vitam, propter tria."

[2] Ibid.: „Primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid, quod sibi soli competit, quam id, quod est commune omnium, vel multorum, quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id, quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum."

[3] „Aliomodo, quia ordinatius res humanae tractantur, si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandae; esset autem confusio, si quilibet indistincte quaelibet procuraret."

[4] „Tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est." Vgl. auch Walter a. a. O., S. 18—22.

[5] Dieses Gesetz der Solidarität, das Thomas hier beachtet wissen will, hat er ausgesprochen in der Summa contra gentiles l. 3 c. 131: „Naturaliter homo est animal sociale . . . Societas autem inter homines conservari non potest, nisi alius alium iuvaret."

Das Eigentumsrecht ist somit kein absolutes; für ihn gibt es kein ius utendi et abutendi wie im römischen Recht. Auf dem Eigentum ruhen soziale Pflichten. So stellt Thomas dem Individualismus des Besitzes gegenüber den Kommunismus des Gebrauchs, den er in folgenden Worten formuliert:[1] „Es steht dem Menschen weiterhin betreffs der äußeren Güter deren Verwendung zu, und in dieser Richtung darf der Mensch die äußeren Dinge nicht als eigene, sondern als gemeinsame besitzen, d. h. er muß dieselben in der Not anderen gerne mitteilen. Darum sagt der Apostel: „Den Reichen dieser Welt befiehl, gerne zu geben und mitzuteilen von ihren Gütern usw."

In dieser hier dem Eigentümer auferlegten Beschränkung in der Verfügung und dem Gebrauch seines Besitzes zugunsten notleidender Mitmenschen finden wir die Pflicht, Almosen zu geben, klar und deutlich ausgesprochen. Thomas verlangt hier nichts anderes,[1] als daß die potentiell immer vorhandene Almosenpflicht auf seiten des Eigentümers aktuell werden müsse, sobald dem letzteren fremde Not entgegentritt: dann muß er, dem Befehl des Apostels entsprechend, von seinen Gütern dem Notleidenden gerne mitteilen.[2]

In der Quaestio 32 art. 5,[3] wo Thomas die Pflichtmäßigkeit des Almosens erörtert, begründet er dieselbe mit dem hier ausgesprochenen Grundsatz. Derselbe Gedanke tritt uns da entgegen: „Die zeitlichen Güter, die dem Menschen von Gott übertragen werden, gehören ihm inbezug auf das Eigentum, aber inbezug auf den Gebrauch haben sie nicht nur ihm zu gehören, sondern auch anderen, denen damit geholfen werden kann, sofern nämlich ihr Besitzer daran Überfluß hat."

---

[1] 2, 2 q. 66 a 2 c: „Aliud vero, quod competit homini circa res exteriores, est usus ipsarum: et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes; ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum: unde Apostolus dicit I ad Timoth. ult.: Divitibus huius saeculi praecipe facile tribuere, communicare de bonis etc."

[2] Vgl. Maurenbrecher, Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, Leipzig 1898, S. 118.

[3] 2, 2 q. 32 a 5 ad 2: „Ad secundum dicendum, quod bona temporalia, quae homini divinitus conferuntur, quidem eius sunt quantum ad proprietatem: sed quantum ad usum non solum debent esse eius, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt ex eo, quod ei superfluit, . . ."

Daß diese Almosenpflicht, die mit dem irdischen Besitz unzertrennbar verbunden ist, eine streng bindende ist, betont Thomas an der gleichen Stelle; er schärft die Pflicht ein, indem er sich des viel zitierten, strengen Ausspruches des hl. Basilius bedient:[1] „Wenn du bekennst, sie (die zeitlichen Güter) von Gott erhalten zu haben, ist Gott ungerecht, wenn er uns die Güter ungleich verteilt? Warum hast du Überfluß, jener aber bettelt? Deshalb, damit du dir das Verdienst einer guten Verteilung (bonae dispensationis) erwerbest, jener aber mit dem Preis (braviis) der Geduld ausgezeichnet werde. Es ist das Brot des Hungrigen, das du zurückhältst (tenes), das Kleid des Nackten, das du im Zimmer verwahrst, der Schuh des Unbeschuhten, der in deinem Besitz vermodert, das Geld des Dürftigen, das du vergraben hast. Daher begehst du so viele Sünden, als du geben könntest."

Ist hier in der Summa Theologica die Unterlassung und Vernachlässigung der auf dem irdischen Besitz ruhenden Almosenpflicht als schwer sündhaft ausgesprochen, so verwendet Thomas an einem anderen Orte[2] eine Stelle aus Chrysostomus, die voll oratorischer Kraft all die Gedanken zusammenfaßt, die er in der Summa niedergelegt: Gott der Herr ist der eigentliche Obereigentümer alles irdischen Besitzes, dem allein das unumschränkte Verfügungsrecht über die geschaffenen Dinge zusteht; der Mensch ist nur Verwalter des ihm von Gott anvertrauten Besitzes und daher zu strenger Rechenschaft verpflichtet; für die notleidenden Brüder hat der zu sorgen, dem Gott irdischen Besitz verliehen; tut er es nicht, so reißt er geradezu fremdes Gut an sich.

Wird die Almosenpflicht auf diesem Wege naturrechtlich aus der Stellung des Menschen zum irdischen Besitz abgeleitet — ihre Erfüllung ist das opus iustitiae gegenüber Gott, dem Herrn und Schöpfer, dem das dominium im eminenten Sinne zukommt, — so wird die weitere und am stärksten betonte Begründung aus

[1] „Si fateris ea tibi divinitus provenisse, scilicet temporalia bona, an, iniustus est deus inaequaliter res nobis distribuens? Cur tu abundas, ille vere mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris ille vero patientiae braviis decoretur? Est panis famelici, quem tu tenes; nudi tunica, quem in conclavi conservas, discalceati calceus, qui penes te marcescit, indigentis argentum, quod possides inhumatum. Quocirca tot iniuriaris, quot dare vales" (ibid.).

[2] Caten. in Luc. 6, 30.

dem christlichen Sittengesetze genommen. „Sagt das Naturrecht: In der Not ist alles gemeinsam, so geht das christliche Sittengesetz noch weiter und sagt: „Der Liebe ist alles gemeinsam: — das Eigentum und die Not. Wo die Liebe die fremde Not gleichsam zur eigenen macht, erscheint sie als Tugend der Barmherzigkeit.“ [1]

Dem entsprechend finden wir in der Summa des hl. Thomas die ausführlichsten Darlegungen über das Almosen bei der Tugend der Caritas, als deren äußerer Akt (effectus exterior) es behandelt wird. [2]

Schon die Etymologie des Wortes Almosen führt Thomas dazu, dasselbe unter den äußeren Wirkungen der Tugend der Liebe (caritas) einzureihen. Danach ist das Almosen eine Gabe, welche einem Bedürftigen aus Erbarmen gereicht wird. [3] Da nun das Erbarmen ein Motiv der Tugend der Barmherzigkeit ist, so ist offenbar das Almosen, das ja seinem Wesen nach aus Erbarmen gegeben wird und diesem entstammt, ein Akt der Barmherzigkeit. Die Barmherzigkeit selbst ist wiederum nicht nur eine Wirkung, sondern zugleich auch eine aus der Liebe hervorgehende Tugend, was in der Quaestio 30 art. 2 dargetan wird. [4] Ex consequenti, so schließt Thomas, ist das Almosengeben ein Akt der Caritas, mediante misericordia. [5]

[1] Schaub a. a. O., S. 382.

[2] Quaestio 32: De exterioribus effectibus caritatis quantum ad eleemosynam.

[3] 2, 2 q. 32 a 1: „ . . . quidam definientes eleemosynam dicunt, quod eleemosyna est opus, quod datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum. Vgl. die von Thomas in 4 Sentent. dist. XV q. 1 ad 1 gegebene Ableitung der Definition an dem griechischen Worte: „Eleemosyna nomen graecum est, Eleemosyni munus, quod inopi datur, et dicitur ab ἔλεος, quod est miseratio, seu misericordia, quae miseriam alienam suam facit. Unde sicut homo miseriam a se expellit, quantum potest, ita misericors miseriam alienam expellit ei subveniendo, quae quidem subventio fit per hoc, quod ei sua bona communicat.“

[4] Rietter, A., Die Moral des hl. Thomas von Aquin, München 1858, S. 344.

[5] 2, 2 q. 32 a 1: „ . . . unde manifestum est, quod dare eleem. proprie est actus misericordiae . . . Et quia misericordia est effectus caritatis, ut supra ostensum est, ex consequenti dare eleemosynam est actus caritatis, misericordia mediante.“

Wie die Tugend der Liebe mediante misericordia zum Almosengeben kommt, diesen seelischen Vorgang erklärt Thomas so: „Da sich die Trauer und der Schmerz auf ein eigenes Übel richtet, so wird man über fremdes Elend in dem Maße Trauer und Schmerz empfinden, in welchem man es als sein eigenes auffaßt . . .“; diese seelische Aneignung fremden Elendes geschieht durch die Liebe . . . „Da nämlich der Liebende den Freund als sein eigenes Ich betrachtet, hält er auch dessen Leid für sein eigenes, und so wird ihm das Leid des Freundes so schmerzlich sein wie sein eigenes . . .“[1]

Das Werk der barmherzigen Liebe, das Almosengeben nun ist strenge Pflicht. Wäre das nicht der Fall, so argumentiert Thomas, wäre das Almosen in das Belieben des einzelnen gestellt, so könnte unmöglich die Unterlassung des Almosengebens mit ewiger Strafe belegt werden, wie dies tatsächlich geschieht im 25. Kapitel bei Matthäus.[2]

Abgesehen von diesem negativen Argument sieht Thomas in der Almosenpflicht nur eine naturgemäße Konsequenz aus dem Gebote der Nächstenliebe: Die Nächstenliebe ist im Christentume streng geboten; sie macht den einen Teil des Hauptgebotes aus und kommt dem Gebote der Gottesliebe gleich. Unter dieses Gebot nun muß alles fallen, ohne das die Nächstenliebe selbst nicht bestehen kann; ein notwendiges Element der echten Nächstenliebe aber ist es, nicht bloß rein innerlich dem Nebenmenschen Wohlwollen entgegenzubringen, sondern dieses innere Wohlwollen muß auch äußerlich durch die Tat sichtbar werden; dem Wohlwollen entspricht die Wohltat nach 1. Joh. 3, 18: „Lieben wir nicht mit Wort und Zunge, sondern in Tat uud Wahrheit.“ Die tätige Nächstenliebe aber muß sich vor allem dann zeigen, wenn der Nächste ihrer am meisten bedarf: in der Not. Das Almosen ist nun nichts anderes

---

[1] 2, 2 q. 30 a 2 c: „Quia autem tristitia, seu dolor est de proprio malo, intantum aliquis de miseria aliena tristatur, aut dolet, inquantum miseriam alienam apprehendit ut suam. Hoc autem contingit . . . secundum unionem affectus, quod fit per amorem; quia enim amans reputat amicum tamquam seipsum, malum ipsius reputat tamquam suum malum, et ideo dolet de malo amici, sicut de suo.“

[2] 2, 2 q. 32 a 5 c: „Nullus punitur poena aeterna pro omissione alicuius, quod non cadit sub praecepto: sed aliqui puniuntur poena aeterna pro omissione eleemosynarum, ut patet Matth. 25; ergo dare eleemosynam est in praecepto.“

als die dem notleidenden Nebenmenschen geleistete Hilfe, und daher ist das Almosen Gebot.[1]

Der Unbarmherzige,[2] welcher dieser strengen Pflicht nicht nachkommt, begeht eine schwere Sünde. Thomas zählt sie auf unter den sieben „Töchtern" der Habsucht; er nennt sie: Hartherzigkeit (contra miseriam obduratio). Der Habsüchtige nämlich, der in sündhafter Weise an seinem Geld und Gut hängt, hält so zäh daran fest, daß nicht einmal die Not des Nebenmenschen sein Herz erweichen und ihn bestimmen kann, von seinen Reichtümern, so wie es seine Pflicht wäre, mitzuteilen.

Diese von Thomas aufgestellte Almosenpflicht, begründet in dem im Naturgesetz und im christlichen Sittengesetz sich kundgebenden göttlichen Willen, lehren alle Theologen des ganzen Mittelalters.

Alexander von Hales,[3] der Doctor irrefragabilis, der im gleichen Jahre starb, in dem Thomas nach Paris kam, behandelt in seiner Summa Theologica im vierten Teile das Almosen unter den opera satisfactoria; in der Quaestio 113 spricht er von der Notwendigkeit, Almosen zu geben (de necessitate distribuendi elemosinas).[4] Die drei Fragen, die er dort stellt und beantwortet, beziehen sich nur auf die Grenzen der Almosenpflicht; daß das Gebot unter den

---

[1] 2, 2 q. 32 5 c: „Respondeo dicendum, quod, cum dilectio proximi sit in praecepto, necesse est omnia illa cadere sub praecepto, sine quibus dilectio proximi non conservatur: ad dilectionem autem proximi pertinet, ut proximo non solum velimus bonum, sed etiam operemur, sec. illud 1. Jo. 3: Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate: ad hoc autem, quod velimus et operemur bonum alicuius, requiritur, quod eius necessitate subveniamus, quod fit per eleemosynarum largitionem; et ideo eleem. larg. est in praecepto."

[2] 2, 2 q. 118 a 8 c: „Respondeo dicendum, quod filiae avaritiae dicuntur vitia, quae ex ipsa oriuntur, . . . quia vero avaritia est superfluus amor habendi divitias, in duobus excedit: primo enim superabundat in retinendo: et ex hac parte oritur ex avaritia contra miseriam obduratio, quia scilicet cor eius misericordia non emollitur, ut de divitiis suis subveniat miseris."

[3] v. Rietter a. a. O. S. 122 und 123 über die Beziehungen des Thomas von Aquin zu Alexander von Hales.

[4] „Consequenter queritur de necessitate distribuendi elemosinas. Et primo, utrum ille qui potest: necessario teneatur facere elemosinam indigenti circa ultimam necessitatem . . . Tertio utrum necessario teneatur facere illi, qui est in extrema necessitate."

gegebenen Bedingungen, die später noch zu erörtern sind (Not auf seiten des Empfängers und Überfluß beim Geber), strenge verpflichtet, setzt er als unbestritten voraus, wie aus den von ihm angeführten Stellen der Hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes und der Kirchenväter, besonders aus Ambrosius klar hervorgeht. Um was es sich für ihn handelt, ist nur, darzulegen, ob diese in seinen neun angegebenen Argumenten ausgesprochene strenge Pflicht nur bei äußerster Not (extrema necessitas) bindend ist oder aber über die äußerste Not hinaus noch besteht. In diesem Sinne[1] bespricht er als drittes Argument die Stelle aus 1. Joh. 3, 17: „Wer die Güter dieser Erde besitzt . . ." und stellt fest, daß dieser strenge Ausspruch des Apostels: „Wie bleibt die Liebe Gottes in ihm" nur von dem gilt, der angesichts der äußersten Not seines Nebenmenschen unbarmherzig bleibt und ihm nicht zu Hilfe kommt.

Bei Bonaventura, dem großen Zeitgenossen des hl. Thomas, steht das Almosen, das Werk der barmherzigen Liebe so im Mittelpunkte seiner ganzen Sittenlehre, daß das tatkräftige Erbarmen[2] mit dem Notleidenden schlechthin als die Erfüllung des großen Hauptgebotes von ihm gepriesen wird. Darin besteht nach Bonaventura die Erfüllung des göttlichen Gesetzes (adimpletur lex dei), wenn der notleidende Nächste (proximus quicumque indigens) nicht nur mit Worten und im Herzen, sondern auch in der Tat geliebt wird (non solum verbo et animo, verum etiam facto . . . supportatur).

Gleich Thomas droht Bonaventura mit der Strafe der ewigen Verdammnis den Reichen, welche das Elend der Mitmenschen ansehen, ohne zu helfen.[3]

Die späteren Theologen folgen so ziemlich alle dem hl. Thomas,

---

[1] „. . . Ad illud 1. Jo. 3: Qui habuerit . . . potest dici, quod ille dicitur viscera claudere a fratre, qui ei non compatiatur in miseria existenti et talis non habet caritatem. Unde gloss. super illud: Et clauserit viscera ut non compatiatur miserie illius, vel nihil det, etiamsi compatiatur, vel verbum beati Joannis intelligit: quando frater est in extrema necessitate."

[2] Comment. in Luc. c. VI n. 82 ad v. 35. (t. VII. p. 157 ss. Ausgabe Quaracqui 1882).

[3] t. VI. p. 58: Comment. ad v. 14. „Pecunia sine sapientia tribuit mortem; Iacobi quinto: Agite nunc divites; plorate ululantes in miseriis vestris."

so daß bis zum Ausgang des Mittelalters neue Gedanken zur Begründung der Almosenpflicht kaum gebracht werden. Als der bedeutendste theologische Schriftsteller nach Thomas kommt für uns in Betracht Antonin von Florenz.[1] Der Zweck seiner Summa Theologica ist ein praktischer; ihr Studium soll zur Belehrung für die Verwaltung des Richteramtes im Beichtstuhle dienen; darum ist ihm daran gelegen, nicht bloß die eigenen Gedanken auszusprechen, sondern auch Autoritäten anzuführen und das aus der Vorzeit Überkommene zu sammeln, wobei er sich enge an die großen Scholastiker anschließt, so an Duns Scotus, Petrus Lombardus, mit Vorliebe aber an Thomas von Aquin. Im II. Band tit. XXIV seiner Summa, die ähnlich angelegt und eingeteilt ist wie die des Aquinaten, handelt er von der Inhumanitas. Die Unbarmherzigkeit (contra miseriam obduratio seu inhumanitas), die Tochter der Habsucht, ist auszurotten (eradicanda) durch vernünftiges Almosengeben. Das ist seine These. Daß das Almosengeben strenges Gebot ist, begründet er mit den Worten des hl. Thomas, wie er auch sonst überall auf ihn sich stützt und höchstens ihn noch ergänzt. Es ist das Argument, das Thomas in der Quaestio 32 anführt, wie wir oben gesehen:[2] Aus der Matthäusstelle c. 25: „Weichet von mir ins ewige Feuer" geht hervor, daß auf die Unterlassung des Almosens die ewige Strafe gesetzt ist; letztere wird aber nur für eine schwere Übertretung des göttlichen Gesetzes verhängt, also muß das Almosengeben ein strenges Gebot sein, so schließt Antonin mit dem hl. Thomas.

---

[1] S. Antonini Summa theologica, Veronae 1741 4 Bde. Vgl. Ilgner: Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonins von Florenz, Paderborn 1904; Funk, „Die nationalökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen" in Zeitschrift für die ges. Staatswissenschaften 1868.

[2] „Sed utrum dare eleemosynam sit ex praecepto, ita quod peccet mortaliter, qui non dat eam, respondeo secundum B. Thomam 2, 2 q. 32 quod sic: quia ommittendo eam punitur aeternaliter ut patet Matth. 25: Ite maledicti etc. . . . quod pro causa damnationis ponitur ommissio eleemosynae: Esurivi enim et non dedistis mihi etc. . . . Sed nullus punitur igne aeternaliter nisi pro mortali. Ratio huius est; quia cum proximi dilectio sit sub praecepto sec. illud Jo. 15: Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem, necesse est omnia illa cadere sub praecepto, sine quibus dilectio proximi non conservatur etc. . . . ideo eleemosynae largitio est in praecepto."

Die doppelte Begründung der Almosenpflicht, wie Thomas und die ihm Folgenden sie gegeben, aus dem Naturrecht und dem christlichen Gebote der Nächstenliebe finden wir am Schlusse des Mittelalters noch einmal klar und mit scharfer Scheidung der beiden Motive dargestellt von einem Schriftsteller, der, obwohl an der Grenzscheide zwischen der alten und der neu anbrechenden Zeit stehend, doch seinen religiösen Anschauungen nach von den neuen Ideen der Reformation unberührt blieb und darum bei unserer Betrachtung noch zum Mittelalter zu rechnen ist. Es ist dies der berühmte Humanist J. L. Vives,[1] der erste Schriftsteller, welcher eine systematische Behandlung des gesamten Armenwesens versucht hat in seiner Schrift: De subventione pauperum.

Für unseren Zweck kommen hier zunächst zwei Kapitel aus dem ersten Teil der Schrift in Betracht (de subventione pauperum privata); das eine ist überschrieben: Quae unicuique a deo

[1] J. L. Vivis, Valentini, de subventione pauperum sive de humanis necessitatibus libri 2. Ad Senatum Brugensem. Prior de subventione privata, alter de subventione publica. anno 1526. Lugduni 1532.

Interessant ist die Entstehungsgeschichte dieser bedeutungsvollen Schrift. Als traurige Folge der um die Wende des 15. Jahrhunderts sich vollziehenden Umwälzungen auf sozialem und wirtschaftlichem wie auch auf religiösem Gebiete zeigte sich allerorts eine erschreckliche Zunahme von Not und Armut nicht bloß bei der ländlichen Bevölkerung, sondern auch besonders in den industriereichen und dichtbewohnten Städten. Am frühesten tritt die soziale Not zutage in den der allgemeinen Entwicklung lange vorauseilenden Niederlanden. „Caeterum tanta fuit", so schreibt ein Zeitgenosse unseres Autors (Iacobi Meyeri, Baliolani, Flandricarum rerum tomi 10. Brug. 1531 1. vol. tom. 9 fol. 44; zitiert bei Ehrle, Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege, Freiburg 1881, S. 28 Anmerkung 1), „his diebus in Flandria tam civium quam peregrinorum mendicorum multitudo, ut qui vere pauperes essent, minime internovisses necesseque haberent quaedam aggravatae civitates, aliquam inire rationem, qua mendicitati tam improbae modum imponerent." Zu diesen civitates aggravatae gehörte auch die mächtige Stadt Brügge. Dessen Bürgermeister, Ludwig van Praet, der in der stets mehr und mehr um sich greifenden Verarmung eine Gefahr für sein Gemeinwesen sah, wandte sich an seinen gelehrten Freund, den Humanisten Vives, mit der Bitte um ein Gutachten, wie es möglich sei, der zunehmenden Armut zu steuern. Die Antwort darauf war die oben genannte Schrift, die am 6. Jan. 1526 senatui et consulibus Brugensi übersandt und bald darauf wegen ihrer Bedeutung ins Spanische, Italienische und Französische übersetzt wurde. Vgl. Ehrle a. a. O. S. 28 und Würkert, Ludwig Vives' Schrift von der Armenpflege, Pirna 1901.

dantur, non propter ipsum dari solum; das andere liefert den Nachweis und zeigt: Non constare pietatem et Christianismum sine beneficientia mutua.[1]

Schon Plato, so leitet Vives die naturrechtliche Begründung der Almosenpflicht in dem ersten oben angegebenen Kapitel ein, preise den Staat glücklich, aus dem die Begriffe „Mein und Dein" entfernt seien; und mit Recht. Denn alles, was der Mensch besitzt, und selbst die Tugend, ist ihm von Gott gegeben zum Nutzen seiner Mitmenschen (a deo accepit, a quo nobis data sunt omnia, aliis aliorum caussa). Von Natur aus sind die Güter der Erde alle da zu gemeinsamem Gebrauch. Was die Natur hervorgebracht — und die Natur ist nichts anderes als Gott, sein Wille und Befehl —, hat sie allen Menschen beschert; keiner soll davon ausgeschlossen sein; alle haben ein Anrecht darauf.[2]

Wer[3] also mit Reichtümern von Gott gesegnet ist, so ermahnt Vives, der soll bedenken, daß er nur dann rechtmäßig besitzt, wenn er den Armen davon mitteilt; wenn er dieser Pflicht nicht nachkommt, dann verurteilt die Stimme der Natur selbst ihn als einen Dieb und Räuber, da er besitzt und behält, was die Natur nicht für ihn allein bestimmt hat.

Niemand,[4] so fährt er fort im Anschluß an ein Zitat aus Plato, soll vergessen, daß er weder die irdischen Güter, weder Leib noch Seele, ja nicht einmal das Leben für seine Person ausschließlich besitzen darf; über alles dieses ist er von Gott nur

[1] p. 28—36.

[2] „Primum natura, per quam volo deum intellegi, nam nihil aliud est natura, quam illius voluntas et iussus. hic ergo quantas utilitates nobis sive ad vescendum herbarum, radicum, fructuum, frugum, pecorum, piscium. effudit, effudit omnia in commune . . . denique quaecumque protulit . . . communia iis, quos progenuit. Dic tu, qui occupas, an sis naturae magis filius, quam ego? si non, cur me excludis? . . ." (p. 29.)

[3] „Quapropter sciat quisquis naturae munera possidet, si cum egeno fratre communicat, iure possidere, et ex naturae voluntate ac instituto: sin secus, furem et raptorem esse naturae lege convictum et damnatum, quum occupet et detineat, quae natura non ipsi uni procrearat" (ibid. p. 29 und 30).

[4] „. . . Nemo sit ergo huiusce rei inscius, se nec corpus, nec animam, nec vitam, nec pecuniam habere in usum modo suum et commodum data: sed esse illarum rerum omnium dispensatorem: nec alio fine a Deo accepisse" (ibid. p. 30).

zum Verwalter bestellt. Vives erinnert dann an die Parabel von den Talenten im Evangelium und folgert daraus,[1] daß der, welcher von den ihm von Gott für seine Brüder anvertrauten Gütern nicht den rechten Gebrauch macht, welcher seinen Reichtum zwecklos vergeudet oder aus Geiz denselben unbenutzt zurückhält, statt ihn im Dienste der bedürftigen Mitmenschen richtig zu gebrauchen und anzuwenden, strafwürdig ist wie der Knecht im Evangelium, der sein Talent vergraben.

Jeder[2] schließlich, so faßt Vives den Inhalt dieses Kapitels zusammen, der seinen Überfluß nicht mit den Armen teilt, ist ein Dieb, und wenn auch die menschlichen Gesetze ihn nicht erreichen, so trifft ihn sicher die Strafe Gottes.

Kein Mensch kann sich ungestraft dieser natürlichen Pflicht, Almosen zu geben, entziehen, noch viel weniger der Christ,[3] so führt Vives im folgenden Kapitel aus, dessen Grundgedanke der Überschrift entsprechend ist: Die erbarmende Liebe ist die wesentlichste Bedingung des wahren Christentums. Denn Christus hat ja in der von ihm gestifteten Religion die Barmherzigkeit, die helfende Liebe zum Grunddogma, zum Hauptgebot gemacht. Wer mit dem Notleidenden kein Erbarmen hat und ihm nicht hilft, der hat kein Recht, sich einen Christen zu nennen, da er nichts leistet von dem, was Christus vor allem und fast ausschließlich geboten hat.

Die erbarmende Liebe ist fernerhin das Signum Christi; nur der ist in Wahrheit ein Jünger Christi, der durch die Nächstenliebe sich als solchen erweist. Wie im Judentum die Beschneidung das Kennzeichen des wahren Juden gewesen,[4] wie die Soldaten im

---

[1] „. . . Quocirca fur est . . . quisquis inutiliter eruditione abutitur, vel vires consumit vel scientiam sinit torpescere, vel pecuniam asservat, vel profundit“ (ibid. p. 30).

[2] „Denique quisquis, quod super est necessariis naturae usibus, non egenis impartit, fur est, et si non humanis legibus, quamquam his etiam nonnullis, certe divinis punitur“ (p. 31).

[3] „Sed equidem non video, qua facie audeamus Christianos profiteri nos, quum nihil ex eo praestemus, quae Christus prima iussit, ac prope sola . . . Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem. hoc est caput, hoc primum dogma“ (ibid. p. 33).

[4] „. . . habent Iudaei circumcisionem, milites in bello sua signa, oves signatae sunt, merces itidem. Christus nullum ne habet signum, quo notat suos, atque ab alienis separat? In hoc inquit, cognoscent omnes, quod discipuli

Kriege ihr Erkennungszeichen haben, wie die Schafe einer Herde gezeichnet sind, so ist das Kennzeichen der Jünger Christi die erbarmende Liebe.

Nachdem Vives noch des weiteren gezeigt, daß der Unbarmherzige, der keine Menschenliebe zeigt, auch keine Gottesliebe im Herzen trägt, auch keinen wahren Glauben an Christus — sonst würde er dessen Gebot befolgen, sich durch die herrlichen Verheißungen und schrecklichen Drohungen bestimmen lassen — stellt er an den Schluß dieses Kapitels wie beim vorigen den Satz: Wer kein Almosen gibt, ist ein Räuber und ein Dieb, so hier:[1] Ich halte den für keinen wahren Christen, der, obwohl imstande, seinem notleidenden Bruder nicht zu Hilfe kommt.

Eine wichtige Quelle für die Erkenntnis der mittelalterlichen Anschauungen über das Almosen sind schließlich die Predigten der Zeit und die mit dem Aufkommen der Buchdruckerkunst sich verbreitenden religiösen Belehrungs- und Erbauungsschriften, in denen die von den Theologen einstimmig vorgetragene Lehre dem gläubigen Volke eingeschärft wird, wie dies einige Proben zeigen mögen:

Der Straßburger Domprediger Geiler von Kaisersberg († 1510), der sich den Ehrentitel „Vater und Fürsorger der Armen" verdiente, sagt in einer seiner Predigten: „Ich erinnere mich nicht, je gehört und gesehen zu haben, daß einer eines bösen Todes gestorben wäre, der gerne Barmherzigkeit geübt hat. Ohne Liebe und Barmherzigkeit aber kann kein Mensch eines guten Todes sterben."[2]

Als Bedingung der ewigen Seligkeit gilt auch ihm die Erfüllung der Almosenpflicht, und mit dem Evangelium fordert er sie strenge: „Wie der Herr wird die Schafe zu der rechten Hand stellen und ihnen das Reich geben, darum daß sie die Armen gespeiset, getränket und gekleidet haben usw., und sprechen: ‚Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters, besitzet das Reich, das euch von Anbeginn

mei estis, si dilectionem habueritis invicem"; ibid. p. 33 . . . „pauperem vidis nudum, ipse vestibus non indutus, sed onustus et obrutus, ac praeteris. ubi iam signum illud, quo Christi oves censentur" (p. 34).

[1] „Summa haec est: ego neminem existimo Christianum esse, qui quatenus potest, non subvenit fratri indigenti" (ibid. p. 36).

[2] De Lorenzi, Geilers von Kaisersberg ausgewählte Schriften. 2 Bde. Trier 1881 I, S. 267 ff.

der Welt bereitet ist; denn mich hat gehungert, und ihr habt mir zu essen gegeben usw.'"[1]

Strenge Aussprüche über „das Almosengeben und jegliche Unterstützung des Dürftigen nicht etwa um des Lohnes willen, sondern aus *gestrengem göttlichen Gebot* und Vermeidung von Todsünde" fällt Marcus von Weida in seiner „Erklärung des Vaterunsers" (1501). Dort heißt es bei der vierten Bitte: „Wir werden Gott unserem Herrn schwere Rede und Antwort geben müssen von unserem zeitlichen Brot und Gut, wie wir das gebrauchen; denn *wir sind Knechte und nicht Herren darüber*, und es steht uns nicht allein oder jeglichem für seine Person allein zu, *sondern auch anderen steht es mit zu*, und denselben sollen wir es zu gebührender Zeit und ziemlicherweise mitteilen; das ist, in der Not unserem Nächsten zu Hilfe kommen: Denn *in der Not sollen alle Dinge gemein sein, sunderlich unter uns Christen*."[2] Was hier in einer populären Erbauungsschrift dem gläubigen Volke erklärt wird, sind genau die gleichen Gedanken, die Thomas von Aquin und die übrigen Theologen, wie wir gesehen, in ihren wissenschaftlichen theologischen Systemen darlegen: es ist die Lehre vom „Kommunismus des Gebrauchs" der irdischen Güter und der davon abgeleiteten Almosenpflicht. Auch die Schwere der Verpflichtung der letzteren finden wir hier nicht weniger scharf betont: Von den Reichen, welche kein Almosen geben, fällt Markus von Weida das harte Urteil, „sie tun nicht weniger Sünde, als nähmen sie einem anderen das Seine mit Gewalt. Und also essen sie fremdes Brot, das ihnen mit der Zeit nicht wohl bekommen wird."[3]

Wie im Spätmittelalter noch ganz allgemein das Almosen als „*strenges Gebot*" den Gläubigen ans Herz gelegt wurde, zeigt der Inhalt verschiedener aus dieser Zeit stammender und damals in Gebrauch befindlicher Erbauungsbücher. So heißt es im „Wyhegertlin für alle frummen Christenmenschen" aus dem Jahre 1509 (Bl. 5): „So du nicht Sorge hast um die Notdürftigen, die Gebrechlichen, Waisen und Siechen und ihnen nicht helfen willst

[1] V. *Hasak*, Der christl. Glaube des deutschen Volkes beim Schluß des Mittelalters, Regensburg 1868, S. 375.

[2] *Hasak*, Die letzte Rose oder Erklärung des Vaterunsers nach Markus von Weida, Regensburg 1883, S. 63 ff.

[3] A. a. O. S. 63.

nach Vermögen, so bist du nicht anders denn ein Mörder deines Nächsten." [1]

Eine ähnliche Stelle findet sich in dem aus dem Jahre 1470 stammenden „Spiegel des Sünders" bei Erklärung des fünften Gebotes: „Hast du dem Hungrigen dein Brot versaget, oder deinen Nebenchristenmenschen in großer Not gesehen und bist ihm nicht zu Hilf gekommen, so du wohl mochtest, so hast du ihn, als Sankt Paulus spricht, getötet." [2]

Zahlreiche Beichtbücher aus dieser Zeit fordern auf zur Gewissenserforschung, ob man „die heiligen Werk der Barmherzigkeit mit Heimsuchen, Speisen, Drenken, Cleiden, Erlösen, Beherbergen und Begraben geübt habe".[3]

§ 2. Die Lehre von der Heilsverdienstlichkeit des Almosens.

Ganz allgemein haben wir bisher die Lehre von der Almosenpflicht im Mittelalter nachgewiesen; des näheren aber ergeben sich sofort zwei Fragen zur Beantwortung: Welcher Art galt die Verpflichtung und wie weit dehnte man sie aus? Hören wir wiederum den hl. Thomas, dessen Urteil gerade in der Lösung solcher Detailfragen großes Gewicht hatte bei den Zeitgenossen.

Schon aus seiner Eigentumslehre, die ja das Privateigentum anerkennt und verteidigt, geht hervor, daß die Almosenpflicht für ihn nicht den Charakter einer durch Gewalt erzwingbaren Rechtspflicht besitze; nur Gott gegenüber ist das Almosen ein opus iustitiae, und niemanden als Gott allein ist der Mensch über den rechten Gebrauch seines Besitzes verantwortlich.[4] Als Grund, warum die richtige Verwendung des Eigentums dem Ermessen des einzelnen überlassen bleiben muß, gibt Thomas an, daß die vielen Notleidenden, die es gibt, ja doch nicht alle aus ein und demselben Vermögen befriedigt werden können. „Das berechtigte Subjekt ist also viel zu

[1] Die Stelle mitgeteilt bei Janssen, Geschichte des deutschen Volkes, Freiburg 1894, VIII. Bd. S. 295.

[2] A. a. O. S. 295.

[3] A. a. O. S. 295.

[4] 2, 2 q. 66 a 7 c: „Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscuiusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus."

unbestimmt, als daß das Almosen den Charakter einer erzwingbaren Rechtspflicht haben könnte." [1]

Nur wenn die notleidende Person in ihrer Existenz bedroht und von anderer Seite keine Hilfe zu erwarten ist, tritt das Naturrecht in Kraft, das dem in solcher Lage Befindlichen erlaubt, das zur Beseitigung der äußersten Not Erforderliche sich anzueignen, auch wider den Willen des Besitzers.[2] In diesem Falle nimmt ja der in der äußersten Not Befindliche nur das, worauf er von Natur aus in dieser Lage Anspruch hat, da der letzte Zweck der irdischen Güter, wie früher dargetan, in der Erhaltung der menschlichen Existenz besteht; diese Handlung ist dann auch kein Diebstahl zu nennen, und wenn die Aneignung nur auf dem Wege der Gewalt geschehen konnte, kein Raub.

So ist denn das Almosen, da solche Fälle im Leben doch selten sind, wo die Almosenpflicht rechtlich erzwingbar wird, unter normalen Verhältnissen nur eine Liebespflicht; und auch als solche ist sie in der praktischen Erfüllung schließlich eng umschrieben und begrenzt. Damit sie eintritt, fordert Thomas zwei Bedingungen. Auf seiten des Empfängers wirkliche Not, auf seiten des Spenders Überfluß.

Die Unterlassung[3] des Almosens ist nach Thomas nur dann eine schwere Sünde, wenn auf seiten des Empfängers eine „drückende und augenscheinliche Not" (evidens et urgens necessitas) besteht; fernerhin ist hierzu notwendig, daß der Notleidende von niemand anderem Hilfe zu erwarten hat.

Wie weit der ziemlich vage Begriff „Überfluß" (superfluum) zu fassen, erklärt Thomas dahin:[4] „Als Überfluß ist alles das zu

[1] Walter a. a. O. S. 67.

[2] 2, 2 q. 66 a 7 c: „Si tamen adeo sit evidens et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum (puta cum imminet personae periculum, et aliter subveniri non potest), tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis; nec hoc propriam habet rationem furti vel rapinae."

[3] 2, 2 q. 32 a 5 ad 3: „Ad tertium dicendum, quod est aliquod tempus dare, in quo mortaliter peccat, si eleemosynam dare ommittat; ex parte quidem recipientis, cum apparet evidens et urgens necessitas, nec apparet in promptu qui ei subveniat."

[4] Ibid.: „Superflua, quae secundum statum praesentem non sunt sibi necessaria."

bezeichnen, was nach der gegenwärtigen Lage dem Geber nicht notwendig ist." Als „notwendig"[1] muß gelten alles, was der Eigentümer selbst als Individuum und insofern er Sorge zu tragen hat für seine Angehörigen, zum Lebensunterhalte braucht. Davon Almosen geben zu wollen, wäre unrecht, es hieße sich und den Seinigen am Leben schaden.[2]

Inwieweit als Aufwandquelle für das pflichtgemäße Almosen die zum standesgemäßen Leben erforderlichen Mittel noch in Betracht zu ziehen sind, ob sie zu den „necessaria" zählen oder zu den „superflua," will Thomas nicht einfachhin entscheiden. Die Grenze[3] hierfür läßt sich nach ihm nicht scharf ziehen. Jedenfalls ist ein Almosen, das nur mit starken Einschränkungen möglich ist, nicht mehr Gebot, sondern Rat.

Ganz allgemein gesprochen tritt also die strenge Almosenpflicht nur dann ein, wenn auf der einen Seite wirkliche Not, auf der andern Seite wirklicher Überfluß sich findet. Fehlt eine dieser beiden Bedingungen, so hört die strenge Verpflichtung auf; was darüber hinaus geschieht, ist nicht mehr de praecepto, sondern de consilio. „Hier stoßen wir auf den Satz, in dem sich die eigentliche Triebfeder der mittelalterlichen Liebestätigkeit uns enthüllt."[4] Dort wo das Bewußtsein einer strengen Verpflichtung zum Almosengeben aufhört, ein Motiv der Wohltätigkeit zu sein, tritt ein anderes hinzu gleichsam zur Ergänzung und

[1] Ibid. 5 c: „. . . Et dico superfluum non solum respectu sui ipsius, quod est supra id, quod est necessarium individuo, sed etiam respectu aliorum, quorum cura sibi incumbit."

[2] Ibid. a 6 c: „. . . et de tali necessario omnino eleemosyna dari non debet: puta si aliquis in articulo necessitatis constitutus haberet solum, unde posset sustentari, et filii sui, vel alii ad eum pertinentes, de hoc enim necessario eleemosynam dare, est sibi, et suis vitam subtrahere."

[3] Ibid.: „Inordinatum esset autem, si aliquis tantum de bonis propriis subtraheret, ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundum proprium statum et negotia occurrentia. Nullus enim inconvenienter vivere debet." Und weiter oben: ibid: „Huiusmodi necessarii terminus non est in indivisibili constitutus: sed multis additis, non potest diiudicari esse ultra tale necessarium, et multis subtractis, adhuc remanet, unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum."

[4] Uhlhorn, Vorstudien zu einer Geschichte der christlichen Liebestätigkeit, Stuttgart 1881, S. 66.

Stärkung des ersteren: Es ist der Glaube an die Heilsverdienstlichkeit der guten Werke und des Almosens im besonderen: Für die Erfüllung der Almosenpflicht wird ein Lohn versprochen für Zeit und Ewigkeit.

Bereits Thomas von Aquin statuiert dieses bedeutungsvolle Motiv der Lohnaussicht in seiner Summa, wo er mit klaren Worten den Satz ausspricht:[1] „Almosen ist zu geben wegen (propter) der ewigen Belohnung" mit Berufung auf Matth. 6, 18: „Dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird es dir vergelten."

Als inneren Grund, warum dem Almosen Anspruch auf Vergeltung zukommt, führt Thomas ein doppeltes an:[2] Einmal bekommt das Almosen verdienstliche Kraft ex radice caritatis, nach dem allgemeinen Gesetz, daß jedes im Gnadenstand verrichtete gute Werk verdienstlichen Charakter besitzt; dann aber wird das Almosen mit ewigem Lohn vergolten auf die Fürbitte des Armen hin, der aus Dankbarkeit gegen seinen Wohltäter Gottes Segen für ihn erfleht.

Dieses Motiv der Vergeltung, das Thomas hier in der Summa aufstellt und begründet, verwendet er an vielen Stellen seiner homiletisch-exegetischen Schriften, besonders in der Caten. in Matth. Unter dem Gesichtspunkt des reichen Lohnes, der dem Almosen verheißen ist, des großen geistigen Nutzens wegen empfiehlt er das Almosengeben, gestützt auf diesbezügliche Aussprüche der Heiligen Schrift, so z. B.: „Die Wohltäter leihen gleichsam auf Zinsen";[3] „sie sammeln sich Schätze für den Himmel";[4] „Die Barmherzigen erlangen Barmherzigkeit;"[5] „Unter allen Opfergaben haben die Almosen großen Wert nach Hebr. 13, 16";[6] „die guten Werke besitzen und

---

[1] 2, 2 q. 32 a 9, 2: „Eleemosynae sunt faciendae propter retributionem mercedis aeternae, secundum illud Matth. 6: Et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi."

[2] Ibid.: „Ad secundum dicendum, quod opus eleemosynae ad mercedem retributionis aeternae dupliciter valet: Uno quidem modo ex radice caritatis: et secundum hoc eleemosyna est meritoria, prout in ea servatur ordo caritatis . . . Alio modo valet eleemosyna ad retributionem vitae aeternae ex merito eius, cui donatur, qui orat pro eo, qui eleemosynam dedit . . ."

[3] Caten. in Matth. 5, 42.

[4] Ibid. 6, 19 sqq.

[5] Ibid. 5, 7.

[6] In Phil. 4, 18.

reinigen das Herz,[1] usw.," „das besitzen wir wahrhaft und ohne Furcht, was wir den Armen gegeben."[2]

Gleich Thomas stellt auch Bonaventura das Lohnmotiv auf gleiche Stufe mit dem Motiv der Pflicht. Hat er früher bei Erklärung von cap. VI. v. 30 des Lukasevangeliums als ersten Beweggrund zum Almosengeben die Pflicht, das göttliche Gebot an die Spitze gestellt, so schließt er unmittelbar daran als Ergänzung das Motiv der Vergeltung im Jenseits: abgesehen von der strengen Pflicht soll man sich nach ihm bewegen lassen zum Wohltun durch die Aussicht auf die immensitas praemii,[3] auf die Unermeßlichkeit des ewigen Lohnes, der einst im Jenseits auf das Almosen folgen wird.

Diesen unermeßlich großen Lohn schildert Bonaventura sodann nach seinen vier Bestandteilen.[4] Es wird die Belohnung einmal bestehen in einer inneren Beseligung des Herzens, sodann in der Verklärung des Leibes, weiterhin in der Freude über das Zusammensein mit all den Heiligen und endlich im höchsten Glück, in der Anschauung Gottes.

Diesen alle Erwartungen übersteigenden Lohn[5] werden dann am jüngsten Tage die Wohltäter nach Gottes besonderer Anordnung

---

[1] In Matth. 6, 5, 21; 9, 13; In Marc. 7, 3; In Luc. 11, 41.

[2] Serm., dom I p. Epiph. (evang.) cf. In Phil. 1, 19. Vgl. Schaub a. a. O. S. 387.

[3] In Luc. c. VI v. 25. t. VII p. 158 n. 84: „Et dicitur retributio multa et magna, quia aeterna merces omnia bona continet in excellentia sec. illud Psalmi: „Quam magna multitudo dulcedinis tuae, Domine, quam abscondisti timentibus te." Et vere magna et multa et abscondita, sed promissa, quia . . . oculus non videt, et auris . . ." (n. 84.)

[4] „Quatuor beatitudinis partes, quarum prima est in gaudio interiori in beatitudine animae . . . Secunda, ex gaudio inferiori in glorificatione corporis . . . Tertia ex gaudio exteriori scilicet ex societate Sanctorum et renovatione omnium creaturarum . . . Quarta ex gaudio superiori in visione Dei . . ." (n. 89 p. 159).

[5] „. . . Hanc quidem mensuram dabunt in sinum vestrum, illi scilicet, quibus misericordiam facitis in praesenti secundum illud quod infra dicitur decimo sexto: Facite vobis amicos de mammona iniquitatis etc. . . . Et tales sunt pauperes, quos fecit Dominus iudices Jo. trigesimo sexto. Iudicium pauperibus tribuet . . . Quam (mensuram sc.) si vis habere, fac consilium Sapientis, Eccl. viges. nono: Conclude eleemosynam in sinu pauperis, et haec pro te exorabit ab omni malo" . . . (ibid. p. 159).

von den Armen selber erhalten, und darum, so ermahnt Bonaventura, wen es immer gelüstet nach dieser herrlichen Belohnung, der soll den Rat des Weisen befolgen (Ekkl. c. 29) und bei Lebzeiten noch recht reichlich Almosen spenden.

Haben Thomas und Bonaventura — letzterer eben entsprechend seinen schriftstellerischen Zwecke, einen Kommentar zum Lukasevangelium zu schreiben und so im Anschluß an die einzelnen Kapitel und Verse auch unsere Frage zu besprechen — mehr oder minder bloß gelegentlich vom Segen und von dem dem Almosen folgenden Lohne gesprochen, so finden wir so ziemlich bei jedem mittelalterlichen Theologen, der vom Almosen einigermaßen eingehend handelt, neben der Abhandlung von der Pflicht des Almosens (de necessitate eleemosynae) auch unmittelbar daran anschließend eine solche über den Nutzen und den Segen desselben (de utilitate eleemosynae) und damit überall als Stütze und Ergänzung des einen und obersten Bewegungsgrundes der gottverordneten Pflicht den andern: die Schilderung des für die Erfüllung der Pflicht in Aussicht gestellten Lohnes, wie dies bei Alexander von Hales z. B. in kurz gedrängter Form mit einer gewissen Klimax der Anordnung geschieht. An der Hand kräftiger Stellen des Alten Testamentes mit Vorliebe, besonders aus dem Buch Tobias und Ekklesiastikus, wird als Empfehlung des Almosens dessen überaus großer Nutzen dargelegt:[1] Vielfach, so schildert Alexander von Hales, ist der Segen, der aus dem Almosen erwächst für Zeit und Ewigkeit, da ja von

[1] Summa theol. IV q. 417 m. 5: „Nota quod multiplex est utilitas, quae provenit bonis ex eleemosynarum distributione: Valet bonis hic et in futuro 1. Tim. 4, 18 ... Temporaliter enim vitam conservat et prolongat ... Temporalia augmentat: Prov. 11. Alii dividunt propria et ditiores fiunt. Spiritualiter liberat a culpa: Luc. 11. Date eleemosynam et ecce omnia munda sunt vobis, liberatum defendit contra diabolum: Eccl. 34 ... protegit etiam a peccato: Eccl. 3. Ignem ardentem extinguit aqua et eleemosyna resistit peccatis. Illuminat etiam intellectum et sanat affectum. Esaiae 58: Tunc erumpet quasi mane lumen tuum: ecce illuminatio intellectus; et sanitas tua citius orietur: ecce sanatio affectus. Gratiam conservat: Eccl. 29: eleemosyna viri quasi saeculus cum eo et gratiam hominis quasi pupillam conservabit. A morte liberat: Tob 4. eleemosyna ab omni peccato et a morte liberat aeterna et non patietur animas ire in tenebras. Ad gloriam perducit: Matth. 26. Venite benedicti, ... esurivi enim ... et Esaiae 58. Frange esurienti panem tuum et post gloria Domini colliget te ...“

der Barmherzigkeit das Wort des Apostels gilt: „Die Frömmigkeit ist zu allem nütze und hat die Verheißung des jetzigen und des zukünftigen Lebens“ (1. Tim. 4, 8). Was den zeitlichen Nutzen betrifft, so erhält und verlängert sie das Leben, vermehrt die irdischen Güter und führt zum Wohlstand; der geistliche Gewinn, den Alexander dem Almosen nachrühmt, besteht darin, daß es von Sündenschuld befreit und den Rückfall in die Sünde verhütet, daß es die Gnade bewahrt, vom ewigen Tode errettet und schließlich sicher zur ewigen Herrlichkeit führt.

Fast unverändert finden wir diese Darstellung des Lohnmotivs, wie sie Alexander von Hales gegeben, bei Antonin von Florenz, der, obwohl fast dreihundert Jahre nach diesem schreibend, wesentlich neue Gesichtspunkte hierin nicht bringen konnte und höchstens mehr ins einzelne geht bei der Schilderung des vielfältigen[1] Lohnes, der dem Almosen verheißen ist. Antonin nennt das Almosen einen Samen[2] und findet die Ähnlichkeit darin, daß es gleich dem Samen, den man in die Erde streut, scheinbar verloren ist, aber tatsächlich reiche Frucht bringt. Einmal zeitlichen Gewinn,[3] wie dies Antonin an Beispielen aus der Hl. Schrift zeigt: er weist hin auf Petrus, der durch seine dem Heiland und seinen Begleitern erwiesene Gastfreundschaft die Heilung seiner Schwiegermutter erlangte, Loth, den Gott aus der dem Verderben geweihten Stadt errettete, weil er die Engel, die er für Fremdlinge hielt, in sein Haus aufnahm, Job usw. Noch größer ist der geistliche Nutzen, der Nutzen für

[1] Summa theol. tom. IV cap. 18 de misericordia p. 270: „Quantum ad tertium, sc. de fructu misericordiae seu eleemosynarum dicit Ps.: Iucundus homo, sc. erit miserando et commodando; iucunditate temporali, spirituali et supernaturali . . .“

[2] „. . . Semen dicitur eleemosyna, quia sicut semen iactatum in terram videtur perdi, sed tamen multiplicatur, ita et eleemosynae multiplex est fructus . . .“

[3] „. . . Iucundus ergo homo, qui miseretur et commodat, in temporalibus, sed iucundior adhuc in spiritualibus, quae sequuntur ex eleemosyna. Benefacit animae suae vir misericors . . . A morte peccati liberat vel disponendo ad poenitentiam, per quam a morte peccati liberatur; vel praeservando a peccato, ne incurrat . . . Item satisfacit poenis debitis pro peccatis, ut evadat poenas purgatorii . . . Et non solum pro suis, sed etiam pro alienis, et pro aliis, qui sunt in purgatorio . . . Item eleemosyna procurat orationem ab illis; unde ecclesia canit: Absconde eleemosynam in sinu pauperis, et ipse orabit pro vobis . . .“ (ibid.).

das Seelenheil; zum Belege führt Antonin die Stelle aus Tobias 12, 9 an: Das Almosen errettet vom Tode und erklärt, daß dies doppelt geschehe: disponendo ad poenitentiam et praeservando a peccato, ne incurrat. Die sündentilgende Kraft, die er dem Almosen zuschreibt, erstreckt sich weiterhin auch auf die schon begangenen, nachgelassenen Sünden: indem das Almosen die zeitlichen Strafen tilgt, bewahrt es vor dem Fegfeuer; ja nicht bloß gegen die eigenen Sünden ist es wirksam, auch gegen fremde; es läßt sich den Verstorbenen im Fegfeuer zuwenden, welche ihrerseits wieder für den Wohltäter beten und aus Dankbarkeit ihm Gottes Segen erflehen.

Das Almosen erwirkt schließlich,[1] was der Christ am höchsten schätzen soll, das Himmelreich. Dem Barmherzigen ist das Himmelreich versprochen; die Barmherzigkeit ist nach einem Vergleiche, den Antonin anstellt, der Höhepunkt des christlichen Lebens, von dem aus man ins Himmelreich eingeht, wie Christus von der Höhe des Ölbergs aus eingegangen ist zur ewigen Herrlichkeit.

Diese dreifache Klassifizierung des dem Almosen verheißenen Nutzens kehrt wieder bei dem Zeitgenossen Antonins, dem heil. Bernardin von Siena;[2] auch er spricht von einem triplex praemium, nur in umgekehrter Anordnung; voran stellt er das praemium aeternale: die ewige Belohnung als das Höchste; dann folgt das praemium spirituale, bestehend in der sündentilgenden Kraft des Almosens; endlich an letzter Stelle das praemium temporale, die Vermehrung der Gnade; von letzterem handelt Bernardin in einem Artikel, den er überschrieben: de quadruplici temporale dono, quod datur in praesenti viro misericordi.

In den theologischen Erörterungen über das Almosen nimmt, wie aus dem Vorausgehenden ersichtlich ist, die Besprechung des Lohnmotivs einen sehr breiten Raum ein. Mehr als jedes andere war nun dieses Motiv geeignet, eine überaus reiche Entwicklung der Liebestätigkeit zu erwecken und zu fördern gerade in den

[1] „Demum iucundus homo ex eleemosyna, in gloria, unde subdit. Disponit sermones suos in iudicio quum sc. Christus in iudicio examinabit, et interrogabit de operibus misericordiae, disponit, id est ordinabit responsiones operis, ita quod non commovebitur in aeternum scil. percipiendo regnum aeternum“ (ibid.).

[2] Bernardini Sienensis Sermones t. III p. 45 ss., Venetia 1740.

breitesten Schichten des gläubigen Volkes, welches für diesen Beweggrund erfahrungsgemäß am empfänglichsten sich zeigte. Dieses von den Theologen so ausführlich erklärte Lohnmotiv in populärer Form und in recht wirksamer Weise den Gläubigen dargestellt zu haben, ist vor allem das Verdienst der aus den Bettelorden hervorgehenden Volksprediger, die mit beredtem Munde in dichtgefüllten Gotteshäusern und wie Bruder Berthold von Regensburg[1] auch vor ungezählten Scharen auf freiem Felde das Evangelium verkündeten. Da die bedeutendste Erscheinung, welche die Bettelorden unter den Volkspredigern der damaligen Zeit hervorgebracht haben, ohne Zweifel Berthold von Regensburg ist, wollen wir hier eine Probe seiner Beredsamkeit anführen, mit der er in der Predigt von der Barmherzigkeit den Segen des Almosens zu rühmen wußte.

Der Himmel mit seiner unaussprechlichen Seligkeit, die Hölle mit ihren schrecklichen Qualen, dazwischen das Fegfeuer mit seinen alle menschlichen Begriffe übersteigenden Leiden sind die Kernpunkte seiner Predigt. Von diesem Tal der Tränen, von dieser elenden Welt wendet er den Blick seiner Zuhörer hin auf das Jenseits. Die Ewigkeit steht ihm im Mittelpunkte seiner Ermahnungen an die lauschende Menge. Fast in keiner Predigt unterläßt er es, die Höllenqualen, die den Sünder erwarten, den Gläubigen recht lebhaft vor Augen zu führen und dadurch heilsame Schrecken und Bußgesinnung in ihnen zu erwecken.[2]

Nichts ist natürlicher, als daß durch solche Schilderungen in den Zuhörern der lebhafte Wunsch entstehen muß, doch um jeden Preis der Hölle zu entgehen, die ewige Seligkeit zu erlangen. Jedes Mittel erscheint da willkommen, das Gott versöhnt und zum Freunde macht, das die Sünden tilgt, die allein der Hölle schuldig machen, das das Fegfeuer kürzt und den himmlischen Lohn vergrößert. Dieses Mittel sind die guten Werke, vor allem das Almosen, wozu der Prediger unablässig ermahnt. Hat der Christ das Verlangen, für sein Seelenheil zu wirken, so empfiehlt ihm der Prediger die Übung der guten Werke, von denen ein jedes

[1] Näheres über ihn bei Michael, Geschichte des deutschen Volkes, Freiburg 1899 II. Bd. S. 144—180; dort auch die Literatur über Berthold.

[2] Vgl. die Schilderung der Hölle, I. Bd. der vollständigen Ausgabe seiner deutschen Predigten mit Anmerkungen von Fr. Pfeiffer und J. Strobl, Wien 1862, S. 127—128. Abgedruckt bei Michael a. a. O. S. 165.

einzelne seine Seligkeit vermehrt. „Was St. Peter hat im Himmel, das hat er; ihm wird nicht mehr. Er mag den Haufen nicht größer machen. An dem Teile haben wir es besser, daß wir mit Tugenden den Haufen alle Tage mehren mögen, heute mehr denn gestern, morgen mehr denn heute, und also je von Weile zu Weile, von Tag zu Tag, von Woche zu Woche, von Jahr zu Jahr, so mögen wir den Haufen immer größer machen.“ [1]

In einer anderen Predigt spricht Berthold von den zwei Wegen, die zum Himmelreich führen: „Die zwei Wege der Marter und der Erbarmung“. „Nun seht, ihr Herrschaften allesamt, welchen von beiden ihr wollt, da sie beide vor sich zum Himmelreich gehen. Der eine jedoch liegt mehr denn tausend Jahre ungebahnt und haben ihn gar wenige Leute gefahren zum Himmelreich. Derselbe Weg war nur dritthalbhundert Jahre offen nach der Geburt unseres Herrn, er wird aber wieder offen werden vor dem jüngsten Tage. Dieser Weg ist der Märtyrerweg. . . . Aber die Marter ist schwer zu leiden und tut greulich weh. — Deshalb erfand unser Herr einen anderen Weg zum Himmelreich, der heißt der Weg der Barmherzigkeit . . . alle, die immer zum Himmelreich kommen wollen, müssen alle auf dem Wege der Barmherzigkeit zum Himmelreich kommen.“ [2]

Ist so die Barmherzigkeit, das Almosengeben, für den Christen der einzige Weg zum Himmel, so preist Berthold diese Tugend noch höher, er macht sie jedermann empfehlenswert; er rühmt von ihr, daß sie selbst denen nützt, die von ihrem Sündenleben nicht lassen wollen und so den Himmel erreichen.

Dem Sünder ist das Almosengeben zu vier Dingen nütze. „Das erste ist, daß dich der Teufel desto weniger verleiten mag zu Hauptsünden, daß er desto weniger Gewalt an dir hat; das andere ist, daß es dir desto glücklicher auf Erden geht: so einem anderen ein Bein abfällt, daß dir das nicht geschieht, oder einem ein Stein auf den Kopf fällt, oder einem sein Gut verbrennt oder gestohlen oder geraubt wird, daß dir das nicht in dem Maße geschieht wie einem anderen, der auch ein Hauptsünder ist und Gott nicht vor Augen hat und ihm nicht dient wie du, und Gott läßt dir's an

[1] Grieshaber, Deutsche Predigten des 13. Jahrhunderts, Stuttgart 1844, II. Bd. S. 178.

[2] Pfeiffer I. S. 170–172.

deinem irdischen Himmelreiche desto besser gehen, das ist weltlich Gut und weltlich Ehre, das du dir hast zum Himmelreiche erkoren. Das dritte ist, daß dich Gott desto eher von deinen Sünden bekehrt, ob du dich bekehren willst, ob du der Leute einer bist, die bekehrt sollen werden. Das vierte ist, ob du nicht bekehrt würdest, daß dir deine Marter da in der Hölle desto minder wird." [1]

Daß dieses Motiv der Sorge um das Seelenheil, das Berthold so stark in den Vordergrund rückt, auch in der praktischen Ausübung der mittelalterlichen Liebestätigkeit wirksam war, geht deutlich hervor aus dem Wortlaut zahlreicher Schenkungs- und Stiftungsurkunden der damaligen Zeit: das salus animae, die Sorge für das Seelenheil, wird als Motiv der Wohltätigkeit meist ausdrücklich genannt.

A. Hauck[2] hat in seiner Kirchengeschichte Deutschlands aus einer Anzahl Urkundenbücher solche Stellen gesammelt, von denen einige besonders charakteristische genannt seien. So beginnen einige Urkunden z. B. mit den Worten: „Für das Heil meiner Seele und der meines Vaters. . . ." „Für meine Sünden, damit ich dereinst Verzeihung erlange. . . ." [3]

Wie der Gedanke an Tod und Gericht zur Wohltätigkeit Anlaß wurde, besagen eine Reihe von Urkunden: [4]

Aus wieder anderen Urkunden spricht die Überzeugung, daß beim jüngsten Gerichte alle Sünden vor den Richter gebracht werden, außer wenn man sie durch gute Werke und besonders durch Almosen gebüßt hat. Mit Beziehung auf die im Mittelalter oft genannte Stelle von Tobias[5] wird das Almosen gespendet im

[1] Grieshaber a. a. O. S. 384.

[2] A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig 1906[3], II. Bd. S. 764 ff. Aus französischen Urkunden des 11. Jahrhunderts hat Lamprecht solche Texte zusammengestellt in Zeitschrift für Kirchengeschichte VI. Bd. S. 494.

[3] A. a. O. S. 764 Anmerkung. „Pro animae meae remedio et patri meo . . ." „Pro peccatis meis, ut in futuro veniam aliquam promereri merear."

[4] „Cogitans ultimam discussionem reproborum et remunerationem electorum, propter hoc compunctus decrevi" . . . p. 764.

[5] „Perpetrandum est salvatoris nostri verba dicentis: Date elymosinam etc. . . . et . . . Sicut aqua extinguit ignem, ita eleemosyna extinguit peccatum."

Glauben an die sündentilgende Kraft desselben.[1] Das Almosen befreit von Sünden, bewahrt vor der Hölle, verdient den Himmel, erwirbt Gottes Gnade und Verzeihung: in diesen oder ähnlichen Wendungen kehrt in den Formeln der Urkunden immer wieder das Motiv der Heilsverdienstlichkeit des Almosens.

So entsprechen sich, wie wir gesehen, Glauben und Leben. Der Sorge um das Seelenheil, welche das religiös-sittliche Leben damals beherrschte, kommt Theologie und Predigt entgegen mit der Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke und gibt damit den breitesten Schichten des Volkes ein ungemein wirksames Motiv an die Hand, dem wohl die Wohltätigkeit in jenen Zeiten ihre herrliche Blüte vornehmlich verdankt.

§ 3. Verdient das Mittelalter den Vorwurf der Werkheiligkeit?

Was wir bisher dargelegt haben über die Almosenpflicht und deren Begründung durch die Theologen, über das weitere Motiv der Lohnaussicht, dürfte wohl nicht auf Widerspruch stoßen. Dagegen haben wir im folgenden zwei schwerwiegende Vorwürfe gegen die mittelalterliche Auffassung vom Almosen zurückzuweisen, die deshalb um so ernster geprüft werden müssen, als sie ja in konsequenter Weise von den Gegnern auch der heutigen katholischen Lehre gelten, weil eben diese mit derjenigen der mittelalterlichen Theologen, wie wir noch sehen werden, identisch ist.

Zunächst ist es da der Vorwurf der Werkheiligkeit, der allenthalben von gegnerischer Seite laut erhoben wird: Der materiellen Spende als solcher, losgelöst von der persönlichen Gesinnung des Gebers, habe man im Mittelalter verdienstliche Kraft beigemessen, wie dieser Vorwurf von den verschiedensten Seiten variiert wird, so von Uhlhorn, Maisch,[2] Riggenbach, Loening usw.

Riggenbach[3] wirft den mittelalterlichen Theologen vor, sie hätten gar kein Hehl daraus gemacht, daß die Werke der Barm-

[1] Humano generi peccatorum maculis sanciato ... hoc Deus remedium contulit, ut propriis divitiis homines suas animas ab inferi tartaris redimere potuissent. S. 767 a. a. O., dazu noch weitere Stellen S. 766 Anmerkung.

[2] Religiös-soziale Bilder aus der Geschichte des deutschen Bürgertums, Leipzig 1893, S. 378 ff.

[3] Das Armenwesen der Reformation, Basel 1883, S. 6—8.

herzigkeit in erster Linie als gutes Geschäft für den Geber zu empfehlen seien. „Mit jedem neuen Almosen wächst nach der kaufmännischen Anschauungsweise des Papismus das „Haben" des Gebers und nimmt sein „Soll" verhältnismäßig ab." Von der Reformation aber rühmt er, sie bedeute gegenüber dem Mittelalter einen gewaltigen Fortschritt, denn „an die Stelle der aus selbstsüchtigen Motiven hervorgehenden, bequemen, schnellfertigen, aber gedankenlosen, und eben darum entweder ohnmächtigen oder ganz unheilvollen Almosen und Stiftungen ist eine vom lebendigen Glauben beseelte Hingabe an die Armen getreten."[1]

Noch deutlicher spricht sich Lemme im „Evangelischen Volkslexikon" aus:[2] Das Almosen, Wort und Sache, sei in neuerer Zeit in Mißkredit gekommen durch eine Jahrhunderte lang geübte Praxis, welche wesentlich durch die katholische Lehre verschuldet sei. Danach werde das Almosen betrachtet als „eine Sache, welche losgelöst ist sowohl von der persönlichen Gesinnung des Gebers als von der persönlichen Stellung des Empfängers; auf das Geben selbst, auf die verdienstliche Tat kommt alles an".

Angesichts solch schwerer gegen das Mittelalter vorgebrachter Beschuldigungen wirkt es geradezu verblüffend, wenn man nicht nur ganz vergeblich bei den Schriftstellern der damaligen Zeit nach derartigen Auffassungen und Aussprüchen suchen muß, sondern bei einem hochangesehenen Theologen, der auf der Höhe des Mittelalters steht, genau das Gegenteil klar und prägnant ausgesprochen findet. Es ist Alexander von Hales, der in seinem oben erwähnten Traktat vom Almosen[3] in einem eigenen Artikel (membrum) spricht de utilitate ipsius rei datae, und dort findet sich der für uns bedeutungsvolle Satz ausgesprochen:[4] „Ein innerer Akt allein oder ein äußerer, welcher in Beziehung gebracht ist zu einem inneren, ist direkt und eigentlich verdienstlich, nicht aber die Gabe selbst."

[1] A. a. O. S. 33.

[2] Artikel: Almosen S. 13.

[3] Summa theol. tom. IV q. 35 m. 5.

[4] Ibid.: Resp. „Solus actus interior vel exterior relatus ad interiorem est directe et proprie loquendo meritorius, non autem res data" (p. 436).

Mit aller nur wünschenswerten Klarheit ist also hier von einer so kompetenten Autorität die Werkheiligkeit des Almosens zurückgewiesen: Nicht das Werk selbst, non res data, ist es, das verdienstliche Kraft hat, sondern die innere Gesinnung, aus der das Werk hervorgegangen und zu der es in Beziehung steht. Was hier Alexander von Hales ausspricht, ist also das gerade Gegenteil von dem Vorwurf, „losgelöst von der inneren Gesinnung des Spenders" habe die Almosenspende als verdienstlich und wertvoll gegolten.

Nicht anders als Alexander von Hales, mit dessen wenigen, aber entschiedenen Worten der Vorwurf der Werkheiligkeit schlagend widerlegt ist, lehren die übrigen mittelalterlichen Theologen, Thomas wiederum an der Spitze.

Im Verlaufe der Abhandlung vom Almosen (Quaestio 32) sieht sich Thomas von Aquin veranlaßt, die Frage aufzuwerfen, ob denn aus einer rein materiellen Spende dem Geber ein geistiger Nutzen, ein seelischer Gewinn erwachsen könne: Utrum eleemosynae corporales habeant effectum spiritualem.[1] Nicht für die materielle Spende als solche, so lautet seine Antwort, erhält der Almosengeber geistlichen Gewinn, sondern was Gott belohnt, ist der affectus caritatis, die innere Gesinnung der erbarmenden Liebe, die den Menschen bewegt, Almosen zu spenden. Je stärker dieser Liebesaffekt ist, so lehrt Thomas, desto größer ist der Lohn dafür, desto größer das Verdienst. Er illustriert dies an dem Beispiel der Witwe von Sarepta:[2] Die Gabe, die sie gegeben, war an sich gering; was ihr aber Gottes reichen Segen eingetragen, war ihre innere Gesinnung (maior caritatis affectus), mit der sie Gott zuliebe ein für ihre Verhältnisse so großes materielles Opfer gebracht hat.

---

[1] q. 32 a 4 c: „Respondeo dicendum quod eleemosyna corporalis . . . potest considerari uno modo secundum suam substantiam et secundum hoc non habet nisi corporalem effectum; inquantum scilicet supplet corporales defectus proximorum alio modo potest considerari ex parte causae eius; inquantum sc. aliquis eleemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei, et proximi, et quantum ad hoc affert fructum spiritualem" . . .

[2] „Ad tertium dicendum, quod vidua, quae minus dedit secundum quantitatem, plus dedit secundum suam proportionem; ex quo pensatur in ipsa maior caritatis affectus, ex quo corporalis eleemosyna spiritualem efficaciam habet" (ibid.).

Mit der rein materiellen Gabe, mit der bloßen Entäußerung des eigenen Besitzes erfüllt man also nach Thomas durchaus nicht die von Gott gesetzte Almosenpflicht; auch wird die Gabe erst verdienstlich, wenn sie hingeordnet wird auf Gott, wenn sie hervorgeht aus der Caritas;[1] ohne diese Gesinnung der Liebe ist das Almosen keineswegs verdienstlich: Das rechte Almosen, omni eo modo quo debet, kann nicht geschehen ohne Caritas, so lehrt Thomas und glaubt eine Bekräftigung[2] seiner Lehre zu finden in dem bekannten Worte des hl. Paulus 1. Kor. 13, 3: „Und wenn ich all mein Vermögen zur Speisung der Armen austeilte (und wenn ich meinen Leib hingäbe zum Verbrennen), hätte aber die Liebe nicht, so nützte es mir nichts."

Wie weit übrigens die Theologen des Mittelalters davon entfernt sind, eine bloß äußere Werkheiligkeit des Almosens zuzugeben, zeigt die Tatsache, daß dort, wo das Almosen behandelt wird, auch gewisse Bedingungen aufgestellt werden, die erforderlich sind, damit das Almosen wirklich Gott wohlgefällig und verdienstlich sei.

Bonaventura[3] zählt diese Bedingungen auf und scheidet sie in solche, welche erforderlich sind ad esse (zum Wesen), und solche, welche notwendig sind ad bene esse. Als die erste und wesentlichste Bedingung nennt er die echt, wahre barmherzige Gesinnung, die aus der Caritas hervorgeht; fehlt diese bei der Wohltätigkeit, so kann man nach ihm von einem Almosen im eigentlichen Sinn gar nicht sprechen (sine hac [scil. misericordia) non est eleemosyna).

Wenn aber für das richtige, Gott gefällige Almosen die liebevolle Gesinnung auf seiten des Gebers als so wesentlich gefordert wird, so kann man folgerichtig für eine von der persönlichen Gesinnung losgelöste, für eine nicht aus Liebe gereichte, materielle

[1] q. 32 a 1 ad 1: „. . . dare eleemosynam materialiter potest esse sine caritate, formaliter autem eleemosynas dare, idest propter Deum, delectabiliter, et prompte, et omni eo modo quo debet, non est sine caritate.

[2] Ibid.: ad primum.

[3] Sentent. libr. IV dist. XV P. II a 2 q. 4 d 7: „Quaeritur igitur de ordine dandi eleemosynam: Respondeo quod quaedam sunt quae faciunt ad ordinationem eleemosynae quantum ad esse, quaedam quantum ad bene esse. Ex parte scilicet dantis ad esse facit misericordia vera et pietas, et haec est, quae procedit ex caritate recta; sine hac non est eleemosyna, primae ad Cor. decimo tertio: Si distribuero" . . . (IV. p. 378).

Spende keinen Lohn, keine Vergeltung von Gott erwarten, noch weniger kann man damit seiner Almosenpflicht genügen: nach Bonaventura gilt somit werkheiliges Almosen als wertlos.

Auf die Gesinnung schaut Gott bei Beurteilung der Gabe und beim Ausmaß des Lohnes, das betont Bonaventura immer wieder: „Deus pensat opera[1] secundum quantitatem caritatis, ... Item: Deus non pensat quantum, sed ex quanto, Gott bemißt nicht so sehr die Größe der Gabe selbst, als vielmehr die Stärke des Liebesaffektes, aus dem die Gabe entspringt.

Diesen Satz will er aber nicht so verstanden wissen, als ob es völlig gleichgültig sei, viel oder wenig zu geben.[2] Würde dies der Fall sein, so wäre ein Reicher, der ein größeres Almosen spendet, töricht; und der Priester brauchte einem Pönitenten nicht mehr als einen „obolus" als Buße auferlegen, wenn dieser damit ebensoviel Genugtuung leisten könne als mit „una marca".

Zur Lösung dieses Einwurfes will Bonaventura unterschieden wissen,[3] ob zwei verschiedene Gaben ein und desselben Spenders nach ihrem verdienstlichen Werte verglichen werden, oder ob die Gabe des einen Wohltäters mit dem Almosen eines anderen in Vergleich gebracht wird: Ist es der gleiche, welcher verschieden große Almosen spendet, so erwirbt er sicher mit einer größeren Gabe größeres Verdienst. Vergleicht man aber das Almosen von zwei verschiedenen Wohltätern, so kann es sehr gut möglich sein, daß die kleinere Gabe des einen größeren Wert vor Gott besitzt als das reichlichere Almosen eines anderen. Das ist dann der Fall, wenn die an sich kleinere Gabe mit mehr Opferfreudigkeit und Hochherzigkeit gespendet wird als die größere Gabe des anderen.

---

[1] Ibid. ad dub. VI. (p. 378).

[2] „... Si hoc esset, ergo stultus esset dives, qui daret magnam pecuniam Deo; nec sacerdos deberet ei imponere nisi obolum, si tantum ei valet, quantum una marca" (ibid.).

[3] „Respondeo dicendum quod de quantitate eleemosynae est loqui vel per comparationem ad eundem, vel ad diversos. Si ad eundem, sic melius et utilius est dare plus quam minus ... — Si autem per comparationem ad diversos, eleemosyna non praecellit eleemosynam secundum proportionem quantum ad meritum et satisfactionem. Tantum enim meretur paupercula in donatione modici panis, quantum dives in donatione maioris. In hoc tamen praecellunt divitiae, quia possunt multiplicare amicos spirituales, qui pro eis tenentur orare" (ibid. ad dub. VI. p. 378).

Der geringere oder stärkere Liebesaffekt ist es, der das Maß und die Größe des Verdienstes bedingt. — So ist also der Arme gar nicht schlimmer daran als der Reiche, wie das Beispiel der Witwe zeigt, die mit ihrem Scherflein sich mehr Verdienst erwarb als der Reiche mit seiner weit größeren Gabe. Eins, findet Bonaventura, haben die Reichen allerdings vor den Armen voraus: sie sind in der Lage, durch reichliches Almosengeben viele geistige Freunde sich zu gewinnen, die beschenkten Armen, die als Fürbitter bei Gott ihren Wohltätern den Segen erflehen, wozu sie ja verpflichtet sind.

Die Forderung der Liebesgesinnung als notwendige und unerläßliche Bedingung für die Verdienstlichkeit des Almosens und damit die entschiedene Verneinung der Werkheiligkeit desselben, wie wir sie bei Theologen wie Alexander von Hales, Thomas von Aquin, Bonaventura gefunden, verstummt nicht und wird kaum minder laut erhoben in der Zeit, da das Mittelalter bereits seinem Ende sich zuneigt. Als Zeugen hierfür wollen wir nur Bernhardin von Siena anführen.

Caritas[1] ist auch ihm das Wesen, der Kern des rechten Almosens; die materielle Spende hält er für wertlos, wenn sie nicht hervorgeht aus der Gesinnung der erbarmenden Liebe; wer nicht in dieser Gesinnung Wohltaten spendet, hat nicht nur kein Verdienst, er schadet sich selbst, die Sache, die er hingibt, verliert er und das Verdienst (rem et meritum). Wie das Brot — diesen Vergleich benutzt Bernhardin — ungenießbar ist, wenn es nicht am Feuer bereitet ist, so ist auch für Gott das Almosen gleichsam ungenießbar, wenn es nicht durchdrungen ist von der Wärme der Gottes- und Nächstenliebe.

Wirklich durchdrungen[2] muß das Almosen sein von der erbarmenden Liebe, soll es Gott wohlgefällig sein. Liebevoll muß

[1] Opera omnia t. I. p. 30: „Qui dat, ut careat taedio interpellantis, non ut reficiat viscera indigentis, et rem et meritum perdit; nullum etenim munus Deo plene est gratum, nisi ex amore procedat. Non potest panis ad cibum placere, nisi fuerit igne decoctus; unde 1. Cor. 13, 4 Ap. ait: Si distribuero etc.“ . . .

[2] Ibid. p. 31: „Debet enim eleemosyna, ut grata sit Deo, fieri amoroso modo: Primo fieri debet amoroso affectu. Nam sicut 2. Cor. 9 Ap. ait.: Hilarem datorem diligit Deus . . . Secundo amoroso vultu Eccl. 38. In omni dato hilarem fac vultum tuum . . . Tertio amoroso verbo Eccl. 18.

die innere Gesinnung sein, wirkliches Erbarmen und herzliches Mitleid mit dem Notleidenden muß der Quell sein, aus dem die einzelne Wohltat fließt; die innere Gesinnung muß aber äußerlich an den Tag treten im Verkehr des Wohltäters mit dem Armen; das innere Mitleid und Erbarmen muß zu lesen sein auf den Mienen des Spenders; es muß seinen Ausdruck finden in liebevollen Worten, die dem Armen mehr Linderung bringen als die bloße Gabe; endlich muß die Liebe der Wohltat Flügel geben; sie muß bewirken, daß man rasch und ohne langes Zögern hilft.

Wie klingt doch diese Sprache so ganz anders, als man es nach den Anschuldigungen der Gegner erwarten und vermuten könnte! Wie entschieden ist hier die Auffassung verneint, nur auf die Gabe selbst habe man Wert gelegt; nach der inneren Gesinnung beim Spender habe man gar nicht gefragt! Wo findet sich hier auch nur ein Anhaltspunkt, den Vorwurf der Werkheiligkeit mit einiger Berechtigung zu erheben und aufrechtzuerhalten? Wie unbegründet erweist sich angesichts dieser klaren Zeugnisse die Behauptung, an Stelle des mittelalterlichen werkheiligen Almosengebens sei erst mit der Reformation „eine vom lebendigen Glauben beseelte Hingabe an die Armen getreten"!

Gerade aus den Zeiten, welche der Reformation unmittelbar vorausgegangen, aus dem Spätmittelalter, dem vor allen die aufgeführten Vorwürfe gelten, haben wir Nachrichten, die besagen, daß „der Geist frummer Liebe gegen alle Notdürftigen" damals auch lebendig und wirksam war im gläubigen Volke.

Viele Spitalbriefe sind in einer Sprache abgefaßt, die bekundet, daß es beim Wohltäter lediglich „christliche Barmherzigkeit und Mildigkeit" gewesen, was ihn zu der Stiftung veranlaßte. So besagt ein Nürnberger Stiftungsbrief aus dem Jahre 1388 von dem dem Magistrat zur Verwaltung übergebenen Spital, „daß darinnen sollen sein zwölf Männer in der Ehre der heiligen zwölf Boten, die sollen sein alt, krank und arm, die sich mit eigener Arbeit und eigenem Hab fürbaß nicht nähren mögen, und die sollen hineingenommen werden lauterlich um Gottes willen, bei dem Bann, also daß darin nicht sollen angesehen werden weder mit

Nonne ardorem refrigerabit ros: sic verbum melius, quam datum. Quarto amoroso modo, prompto affectu et modo Eccl. 4: Non protrahas datum angustianti etc. . . ."

Gaben, noch keinerlei Hoffnung zeitlichen Gewinns. An denselben armen Mannen sollen werden die Werke der Barmherzigkeit, wann da wird der Hungrige gespeist, der Durstige getränkt, der Nackte gekleidet, der Sieche getröstet".[1]

Die im Mittelalter so zahlreichen dem Spitaldienst sich widmenden Pflegegenossenschaften verdienen sicher nicht die oben angeführten Vorwürfe, hingegen besitzen wir über ihre Tätigkeit ein recht anerkennenswertes Zeugnis von Zeitgenossen selbst. Das schon genannte „Wyhegertlin für alle frummen Christenmenschen" schreibt: „Es sind aus Gnaden Gottes in unseren Städten noch gar viele Hunderte von Brüdern und Schwestern, die sich aus christlicher Liebe und Mildigkeit zusammentun, um allein um Gottes willen den armen Kranken, Siechen, Presthaften, Aussätzigen zu dienen."[2]

Genährt und gepflegt wurde dieser „Geist frummer Liebe" durch die christliche Predigt von der Barmherzigkeit. Es ist wiederum der schon genannte Geiler von Kaisersberg, der „Barmherzigkeit um Gottes willen" in seinen Predigten preist als „das köstlichste Gut". „O verachte den Armen nicht, auf dem das Auge Gottes ruht, dessen der Herr stets eingedenk ist, für den er Sorge trägt! Christus wurde arm geboren, lebte in Armut; wegen der Armen ist er in die Welt gekommen, ihnen das Evangelium zu verkünden. Er hielt die Armen für würdig, an seinem Tische zu sitzen: mit den Armen ist er umgegangen, und er hat ihre Gesellschaft der der Reichen dieser Welt vorgezogen. Er ist der Stab der Hoffnung, worauf die Armen sich stützen, während du dich auf das Rohr des Reichtums in der Fremde stützest, das leicht zerbricht und die Hand durchbohrt."[3]

Ausdrücklich warnt er vor einer werkheiligen Auffassung des Almosengebens: „Gib dein Almosen aus Liebe zu Gott ohne Hoffnung auf Vergeltung, gib reichlich und aus gutem Herzen; mach kein einträgliches Geschäft aus der Barmherzigkeit; angle nicht mit den Würmlein deiner Gaben nach großen Fischen."[4]

[1] Waldau, Vermischte Beiträge zur Geschichte der Stadt Nürnberg, 1776—89, IV. Bd., S. 178 ff.

[2] A. a. O. Bl. 7.

[3] De Lorenzi, Geilers von Kaisersberg ausgewählte Schriften, II. Bd. S. 48—49, Trier 1891.

[4] A. a. O. II. Bd. S. 251 und III. Bd. S. 180, 385.

Nicht anders ist es zu lesen in den Unterrichts- und Erbauungsbüchern. In einem im Jahre 1494 zu Augsburg erschienenen Buche „Die Liebe Gottes" findet sich folgende Belehrung: „Soll die Liebe, die wir haben zu unserem Nächsten, wahrhaftiglich gut und tugendhaft sein, so gehöret dazu, daß wir sie anfahen mit Gott, also daß wir Gott lieb haben allein durch seinen Willen . . . Es gehört auch dazu, daß wir die Liebe unseres Nächsten enden und leiten in Gott, als daß wir unseren Nächsten endlichen lieb haben durch Gottes willen und ihm alle Güter, die er hat oder deren er bedarf, sie seien geistlich oder leiblich, die alle ihm wollen und gönnen endlich darumb, daß er dadurch Gott dem Herrn möge dienen und ihn loben und ehren und sein Wohlgefallen erfüllen." [1]

Wir können diesen Abschnitt nicht besser beschließen als mit dem Hinweis auf ein Urteil Harnacks, dessen Ausspruch die Verdächtigungen des Mittelalters nach dieser Seite hin verstummen macht, wenn er sagt: „Die Forderung, sich in der Liebe zu jedermanns Knecht zu machen, hat zuerst Franziskus wieder deutlich gestellt, und seitdem ist sie als der Höhepunkt christlichen Lebens von Thomas und Bonaventura, von Ekkart, Seuse, Tauler, Thomas von Kempen und allen den hundert wirksamen Zeugen christlicher Frömmigkeit in den Jahrhunderten vor der Reformation geübt." [2]

§ 4. Verdient das Mittelalter den Vorwurf der prinzipiellen Kritiklosigkeit?

Mit dem Vorwurf der Werkheiligkeit hängt innerlich ein anderer zusammen, der fast immer auch gleichzeitig erhoben wird. Ist nämlich die Gabe allein, die materielle Spende, an sich schon wertvoll und verdienstlich, so ist es schließlich belanglos und völlig gleichgültig, *wem* sie gegeben wird, einem würdigen oder unwürdigen Armen. Liegt das Verdienstliche des Almosens in der bloßen Entäußerung vom Besitz, so ist eine *Prüfung des Empfängers* nach seiner Stellung und seinen Lebensverhältnissen nicht erforderlich. So lautet denn der andere Vorwurf, mit dem man gegen die mittelalterliche Liebestätigkeit zu Felde zieht, sie sei, entsprechend

[1] Hasak, Der christliche Glaube S. 163—64.
[2] Dogmengeschichte III. Bd. S. 385.

ihrem Verdienstbegriff, kritiklos gewesen im Almosenspenden, da nicht die Abhilfe der Not mit dem Almosen bezweckt wurde, sondern die Erwerbung von Verdienst; damit sei dann auch die Züchtung des arbeitsscheuen Bettels mächtig gefördert worden.

Mag nun auch dieser Vorwurf bis zu einem gewissen Grade in der vielfach dem Ideal nicht entsprechenden Praxis des Volkes, besonders im Spätmittelalter, eine Erklärung finden, so wird es doch nie und nimmer gelingen, der Lehre der mittelalterlichen Theologen prinzipielle Kritiklosigkeit nachzuweisen.

Wir wollen die diesbezüglichen Äußerungen des Frühmittelalters übergehen, so die des Rather von Verona (937), der den arbeitsfähigen Almosenempfängern schwere Strafen von Gott androht,[1] und die des Petrus Cantor († 1197), der ausführlich gegen jene sich wendet, „welche den Nichtarmen Almosen geben",[2] und uns gleich den großen Scholastikern zuwenden. Auch diesmal wollen wir Thomas von Aquin zuerst hören.

Daß Thomas das wahllose, unüberlegte Almosenspenden durchaus nicht billigt, dafür zeugt uns der ganze zehnte Artikel der Quaestio 32.[3] Wäre er der Ansicht, daß der Wert des Almosens nur von der Größe und Menge der Gaben bestimmt würde, ohne Rücksicht auf die Stellung und Bedürfnisse des Empfängers wie auf eine zweckmäßige Verteilung, so wäre der ganze Artikel zehn überflüssig. So aber hält Thomas es für wichtig genug, auf diese Frage der zweckmäßigen Almosenspendung des näheren in einem eigenen Artikel einzugehen. Die darin ausgesprochenen Gedanken nun gipfeln in der Forderung eines Grundsatzes, den die heutige Zeit erst gefunden und ins Leben eingeführt zu haben sich mit Stolz rühmt: die Kritik im Almosengeben: Est discretio adhibenda, sagt Thomas.[4] Discretio: dieser Begriff deckt sich ganz und gar mit dem, was man heute unter Kritik im Almosenspenden versteht. Mit discretio Almosengeben ist nichts anderes, als die Größe und Form der Gabe und der jeweiligen Hilfeleistung den Bedürfnissen des Notleidenden, dem geholfen werden soll, entsprechend einzurichten. Thomas, der also bereits im Mittelalter diesen Grundsatz vertreten

[1] Praeloquia I 19, Migne 136, 188.

[2] Verbum abbreviatum c. 47, Migne 205, 47 ss.

[3] Utrum eleemosyna sit abundanter facienda.

[4] q. 33 a 10 ad 3.

und ausgesprochen hat, bringt auch dafür die Begründung: propter diversas conditiones hominum. Wegen der Verschiedenheit der menschlichen Lebensverhältnisse und Notlagen müssen auch die Wohltaten im einzelnen Falle verschieden sein. Mit Ambrosius, der schon zu gewissenhafter Vorsicht mahnte, verlangt Thomas Rücksichtnahme auf das Alter, den Grad der Gebrechlichkeit und Not, bisweilen auf die sogenannte Verschämtheit (verecundia) der Armen usw.

Nur wenn die Almosenspende wirklich geeignet ist, der Not abzuhelfen, wenn sie den Bedürfnissen im einzelnen Falle angepaßt ist, nur dann ist das Almosen nach Thomas laudabile. Keineswegs aber billigt er es, einem Armen über das zur Abstellung der Not Erforderliche hinaus Almosen zu geben: hoc non est laudabile; denn dem einen nützt es nicht mehr, und anderen, vielleicht Bedürftigeren wird es entzogen; darum, so mahnt Thomas mit dem Glossator von 1. Kor. 13, 4: Per hoc cautela eleemosynae docetur.[1]

Nicht anders urteilt Bonaventura: Unter den Bedingungen, die er fordert zum rechten Almosengeben, verlangt er als wesentlich (ad esse) notwendige das Vorhandensein einer wirklichen Notlage. Ist diese nicht gegeben, so kann von einem eigentlichen Almosen nicht gesprochen werden. Wenn Bonaventura von dieser von ihm geforderten indigentia sagt, sie könne sein vera vel apparens,[2] so versteht er letzteres in dem Sinne, daß eine Täuschung, der der Wohltäter ohne sein Verschulden unterlegen, nichts mindert an dem Werte und der Verdienstlichkeit seines guten Werkes.

Am eingehendsten finden wir die Forderung der Kritik im Almosengeben behandelt von Antonin von Florenz. Zweimal kommt er darauf zu sprechen, einmal bei der Erörterung über die Tugend der liberalitas. Vor allem, so sagt er hier, gehört zur rechten Freigebigkeit, daß sie rationell sei.[3]

Rationell verfahren bei der Betätigung der Almosenpflicht, bei der Übung der Tugend der Barmherzigkeit ist für Antonin nur die Konsequenz aus der Forderung, daß jede Tugend zu üben sei

---

[1] q. 32 a. 10 c.

[2] Quaedam (sc. sunt necessaria) ex parte suscipientis, et haec est indigentia vel vera vel apparens (l. c. p. 378).

[3] Summa theol. t. IV tit. V cap. VII p. 254 ss.: tria de eleemosyna nota: Primum quod sit rationabiliter.

nach den Regeln der Klugheit. Die liberalitas aber, der rechte Gebrauch der irdischen Güter zur Deckung der eigenen Bedürfnisse und zur Unterstützung der notleidenden Mitmenschen ist eine hohe Tugend, und darum muß auch sie sich notwendigerweise nach den Regeln der Klugheit betätigen und von dieser sich leiten lassen, was sich darin zeigen muß, daß man den verschiedenen Bedürfnissen der Armen Größe und Form der Unterstützung anpaßt und vor allem darauf sieht, daß man einem wahrhaft Bedürftigen die Gabe spendet. Zum Belege zitiert Antonin die von Thomas auch angezogene Stelle aus Ambrosius.

Die Einhaltung einer gewissen Ordnung bezüglich der unterstützungsbedürftigen Personen folgert Antonin aus dem Grundsatz der Kritik. Voraussetzung muß auch hier sein eine wahre Armut und Bedürftigkeit; fehlt diese, so erkennt Antonin so wenig wie Thomas und Bonaventura die Spende als wahres Almosen an.[1]

Noch ausführlicher und mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit und Klarheit behandelt Antonin unsere Frage im 2. Bande Kap. XXIV: De inhumanitate.

Alles, was er über das Almosen hier zu sagen hat, faßt er zusammen in einer wunderschönen Exegese zum Psalmvers: „Selig derjenige, welcher Einsehen hat mit dem Armen und Notleidenden: am bösen Tage wird der Herr ihn erretten."

Nicht jedes Almosen, so führt er hier aus, führt zur Seligkeit, sondern nur, wenn es gespendet ist debito modo,[2] in der rechten Weise. Zweimal betont Antonin das rationabiliter und glaubt im Psalmwort diese Forderung ausgesprochen zu finden. Glückselig der Mann, welcher Einsehen hat, deutet Antonin dahin: der Mann, welcher mit Einsicht, welcher rationell für die Armen sorgt.

Dagegen weist er mit Entschiedenheit das wahl- und kritiklose Almosengeben zurück: Nicht jedem, der kommt und bittet, soll man geben ohne weiteres, sondern nur nach vorausgegangener Prüfung, und dann hat man sich an eine gewisse Ordnung zu halten, wie sie schon Raymund de Pennaforte aufgestellt hat. Entweder, so

[1] „Debet dari eleemosyna indigenti, nam si daretur non indigenti . . . non dicitur eleemosyna" (tit. V cap. VIII p. 269).

[2] „Eleemosyna debito modo est facienda, ut perveniatur ad beatitudinem" l. c. . . . „Sed non sufficit dare eleemosynam, nisi detur debito modo . . ."

unterscheidet letzterer, bittet einer quasi ex debito, wie die Prediger und Prälaten (hier ist wohl an die im Mittelalter so häufigen Kollekten zu denken), oder bloß um seiner leiblichen Not willen. Im ersten Falle muß man wiederum unterscheiden. Sind solche Bettler bekannt und steht fest, daß sie rechtmäßig geschickt sind, so muß man sich ihrer annehmen, kennt man aber den Bittsteller nicht näher und muß man Zweifel hegen, ob man es nicht mit einem Schwindler zu tun hat, so muß man durch eine Prüfung sich erst vergewissern: prius debent examinari.

Im zweiten Falle, wo es sich handelt um leibliche Not, muß man sich fragen, ob es die Mittel erlauben, daß man mehreren Bettlern, von denen man angegangen wird, Almosen geben kann. Wenn ja, darf es kein langes Bedenken geben und kein dem Armen lästiges Ausfragen und Verhören, das Chrysostomus schon getadelt als törichte und teuflische Neugierde.

Niemals aber, so schließt Antonin an dieser Stelle seine Ausführungen über die rechte Betätigung der Almosenpflicht — und damit ist der Vorwurf gerichtet, das Mittelalter habe durch seine prinzipielle Kritiklosigkeit den Bettel gezüchtet — nie darf man einem Armen Almosen geben, sobald man sich sagen muß, daß dieser es nur mißbraucht zu unnützen Ausgaben oder gar dadurch zur Arbeitsscheu und Sorglosigkeit verleitet würde.

Antonins großer Zeitgenosse und Landsmann, Bernhardin von Siena, vertritt in seinen Sermones die gleichen Grundsätze, sieht sich aber noch des weiteren veranlaßt, seine Zuhörer vor einem besonders häufig in der Wohltätigkeitsübung vorkommenden Fehler zu warnen, eben vor der Kritiklosigkeit.

„Kein Almosen außer einem wahrhaft Bedürftigen", diesen Grundsatz stellt Bernhardin an die Spitze. (Non . . . est danda eleemosyna nisi indigenti.)

Wenn dieser Grundsatz nicht befolgt wird, muß das Almosen schädlich wirken wie der Regen für die bereits mit Feuchtigkeit getränkte Erde, dieses bezeichnenden Vergleiches bedient sich hier Bernhardin. Daran knüpft er die eindringliche Warnung, nicht jedem Bettler zu geben, nicht jedem Gauner und Landstreicher. (Non omni quaestori, et trutano, ac ribaldo est danda eleemosyna.)

---

[1] Sermones t. I p. 30.

Solchem[1] arbeitsscheuen Gesindel zu helfen, hieße dessen Sorglosigkeit und Faulheit geradezu befördern.

Also auch in diesem Punkte finden wir vollkommene Übereinstimmung der mittelalterlichen Theologen. Alle sind sie sich einig in der Forderung des rationellen und in der mehr oder minder scharfen Verurteilung des kritiklosen Almosens.

Wenn wir nun, nachdem wir diese beiden Vorwürfe geprüft und als unbegründet erwiesen haben, zusammenfassend die mittelalterliche Auffassung vom Almosen charakterisieren, so ergibt sich folgendes:

I. Das Mittelalter hat Almosen gegeben, vor allem im Bewußtsein, dadurch einer strengen, religiös-sittlichen Pflicht zu genügen, die einerseits besteht in der rechten Verwaltung des irdischen Besitzes, anderseits in der Betätigung der erbarmenden Nächstenliebe.

II. Zur Erfüllung dieser strengen Pflicht galt stets als Ansporn der reichliche, für Zeit und Ewigkeit in Aussicht gestellte Lohn.

III. Verdienstlich ist aber das Almosen nur, wenn es gegeben wird in der rechten Gesinnung;

IV. ferner, wenn es gespendet wird mit der erforderlichen Kritik, und damit fällt der doppelte Vorwurf der Werkheiligkeit und Kritiklosigkeit.

Das Wesentliche der mittelalterlichen Wohltätigkeit, die Wurzeln ihrer Kraft und Einheitlichkeit aber liegen in der Tatsache, daß sie sich darstellt als ein Ausfluß der religiösen Weltanschauung und Sittenlehre der christlichen Kirche, deren ungebrochener Einfluß aufs gesamte Volksleben fortdauerte bis zur Reformation.

Zweites Kapitel.

Die Organe der mittelalterlichen Armenfürsorge.

§ 5.

Die aus den im vorigen Kapitel dargelegten religiös-sittlichen Motiven reichlich fließende Wohltätigkeit bedient sich der mächtigsten Institution des Mittelalters als der Vermittlerin ihrer Gaben, der

[1] Utilius enim esurienti panis tollitur, si de cibo securus iustitiam negligebat, quam esurienti frangitur, ut iniustitiae seductus acquiescat (l. c. p. 30).

Kirche. Sie ist es, die nach damaligen Anschauungen als berufen und befähigt gilt, die Vermittlerrolle zu übernehmen und so zwischen die Wohltäter einerseits und die bedürftigen Armen anderseits zu treten. „Die Kirche erkennt es als ihre Aufgabe, zwischen reich und arm auszugleichen; ihr fließen die Gaben zu, und sie teilt an die Armen aus.“ [1]

In diesem Sinne kann man sagen: Die Armenpflege des Mittelalters ruht in den Händen der Kirche. „Ihre Organe waren die Vermittler der Almosen, welche das Volk aus religiösen Gründen spendete.“ [2]

Im ganzen Frühmittelalter tritt uns die Fürsorge für die Armen als eine der Hauptstandespflichten der kirchlichen Amtspersonen überall entgegen. Was in der Urkirche gegolten und bis zum Ende des ersten Jahrtausends der christlichen Zeitrechnung anerkannt blieb, ist in der Kapitulariengesetzgebung Karls des Großen ausgesprochen; diese hatte Geltung im ganzen großen Frankenreiche und ist maßgebend und normbildend geworden für die folgenden Jahrhunderte.

Nach einer Bestimmung des Konzils von Mainz erscheint der Bischof als oberster Herr des gesamten Kirchenvermögens, dem es obliegt, dasselbe gemäß den Kanones zu verwalten.[3] Seiner Bestimmung nach zerfällt das Kirchenvermögen nach der im ganzen Frankenreiche geltenden Gesetzgebung in vier Teile: Der erste Teil gehört dem Bischof, der zweite dem übrigen Klerus, der dritte den Armen und der vierte endlich der Kirchenfabrik.[4]

Für die Landkirchen bestimmt das Capitulare Aquisgranense

---

[1] Uhlhorn, Geschichte der christlichen Liebestätigkeit, Stuttgart 1884, II. Bd. S. 132.

[2] v. Biedau, Das Armenwesen des mittelalterlichen Cöln, Breslau 1891 S. 1.

[3] „Conc. Mogunt c. 8: Volumus, ut episcopi potestatem habeant res ecclesiasticas providere, regere, gubernare atque dispensare secundum canonum auctoritatem“ (Pertz, Leg. I p. 401).

[4] „Quod in una quaque ecclesia cui episcopus praeest, quatuor tam de reditibus quam de oblationibus fidelium fieri debeant portiones, ut una sit episcopi, alia clericorum, alia pauperum et quarta fabricis ecclesiasticis applicetur“ (zitiert bei Ratzinger S. 201 Anmerkung 6).

801 eine Dreiteilung des Kirchenvermögens. Aber auch hier gehört der dritte Teil den Armen.[1]

Diesen Armenanteil des gesamten Kirchenvermögens den Bedürftigen auszuteilen, gilt als Pflicht des Bischofs. Seine Aufgabe ist es, wie die Regula Chrodegangi es verlangt, die Armen in ihren Häusern aufzusuchen; die Unterstützungsbedürftigen sind in ein Verzeichnis einzutragen (matricula) und heißen dann matricularii.[2]

Die Regula Chrodegangi ist in der Mitte des 8. Jahrhunderts entworfen und fand bald Verbreitung durch ganz Gallien. Diese Regel verbesserte Amalar von Metz und entwarf auf Grund der Schriften der Kirchenväter und der alten canones eine neue, umfassendere Regel, welche, nachdem sie auf dem Konzil von Aachen bestätigt worden war, in allen Kirchen des Frankenreiches eingeführt wurde.[3] In dieser Regel des Amalar von Metz ist es besonders Liber de constitutione canonicorum, in dem die alten kirchlichen Grundsätze über die Verpflichtung des Bischofs zur Armenpflege klar ausgesprochen sind. Besonders eindringlich wird in cap. 116 den Verwaltern des Kirchenvermögens eingeschärft, quid sint res ecclesiae, welche schwere Verantwortung der Bischof habe bei Verwaltung des Kirchen- und Armengutes.[4]

[1] Conc. Aquisgr. 801 (Pertz, Leg. I p. 87): „ut et ipsi sacerdotes populi suscipiant decimas et . . . secundum autoritatem canonicam coram testibus dividant et ad ornamentum ecclesiae primam eligant partem, secundam autem ad usum pauperum vel peregrinorum per eorum manus misericorditer cum omni humilitate dispensent, tertiam vero partem sibimetipsis soli sacerdotes reservent."

[2] Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege, Freiburg 1884², S. 206.

[3] „Harduinus, Conc. Collectio IV tom. I p. 1176: Epistola Ludovici Pii Imperatoris ad Sicharium Archiepiscopum Burdigalensem. „Volumus atque decrevimus, ut iuxta metropolitanae sedis tibi canonici collatam dignitatem . . dioceseos tuae episcopos et ceteros ecclesiae praelatos tempore et loco congruenti ad te accersere facias: et his coram capitulatim memoratam institutionis formulam praelegi iubeas . . . sed et his qui in uno collegio canonice degunt, tenendam observandamque coram memorato Misso nostro conferas . . ."

[4] Cap. 116 (Harduin. IV p. 1132): „Res ecclesiae . . . vota sunt fidelium, pretia peccatorum, et patrimonia pauperum. Fideles namque fidei ardore et Christi amore succensi ob animarum suarum remedium et caelestis patriae desiderium, suis propriis facultatibus sanctam locupletem fecerunt ecclesiam; ut his et milites Christi alerentur et ecclesiae ornarentur, pauperes

Als für die damaligen unsicheren Zeitverhältnisse besonders geboten wird die Pflicht der Gastfreundschaft in einem eigenen Kapitel (141) betont.[1]

Mit der wachsenden Ausdehnung der Diözesen wird die Verwaltung des Kirchenvermögens und damit des Armengutes immer schwieriger. Dieses wächst immer mehr an; da es aber in liegenden Besitzungen bestand bei der damals herrschenden Naturalwirtschaft, und da anderseits das Verbot galt, Kirchenvermögen zu veräußern,[2] so mußte es dem Bischof sehr schwer werden, von der Zentrale seines Bischofssitzes aus die ganze Verwaltung zu leiten. War damit eine Dezentralisation des Kirchenvermögens naheliegend, so schien sie aus einem anderen Grunde wünschenswert: Die Wohltätigkeit der Gläubigen mußte weit fruchtbarer angeregt werden, wenn ihnen Gelegenheit geboten war, ihre Gaben und Schenkungen der Kirche ihres Wohnortes zuwenden zu können. Schon sehr früh entwickelte sich die Gewohnheit, den Geistlichen der Landkirchen einigen Besitz an liegenden Gütern zu überlassen, und damit, daß das dritte Konzil von Orleans (538)[3] den Bischöfen verbot, solche Verleihungen an Landgeistliche, die von ihren Vorgängern erfolgt waren, zurückzunehmen, hat es das Prinzip durchbrochen, daß das gesamte Kirchenvermögen in der Hand des Bischofs vereinigt sein soll.

„War die Einheit des Kirchenvermögens einmal aufgegeben, nahmen auch die Pfarrer teil an demselben, so mußte die Armenpflege gleichfalls allmählich in die Hände derselben kommen. Die Dezentralisation der Verwaltung des Kirchenvermögens bedingte notwendig auch das Aufgeben der Zentralisation der Armenpflege

---

recrearentur et captivi pro temporum opportunitate redemerentur: Quapropter vigilanti ac solerti cura providendum est his, qui eius facultates administrant ne eas in suos solummodo usus convertant . . .“

[1] (Apud Harduin. p. 1144): „Evangelicis atque apostolicis instruimur documentis in colligendis hospitibus ante omnia operam dare debere, ut merito de nobis dicatur a Domino: Hospes fui et collegisti me etc. Proinde oportet, ut praelati ecclesiae . . . aliquod praeparent receptaculum ubi pauperes colligantur.“

[2] Ratzinger a. a. O. S. 183.

[3] Hefele, Konziliengeschichte II. Bd. S. 716 und 775.

in der Hand des Bischofs aus dem einfachen Grunde, weil das Kirchenvermögen zugleich Armengut war.“ [1]

Der vielfach zitierte Kanon 5 des zweiten Konzils von Tours 567 setzt eine schon bestehende Gewohnheit voraus, für welche er die Sanktion gibt, wenn er die Pflicht, für die Armen zu sorgen, dem Pfarrer und nicht mehr dem Bischof zuweist: „. . . ut tam vicani presbyteri quam cives omnes pauperem suum pascant.“ [2]

Dieser Kanon 5 des zweiten Konzils von Tours ist deshalb von großer Bedeutung geworden, weil er, dem Bedürfnisse der Dezentralisierung des Kirchenvermögens und damit des Armengutes entgegenkommend, der Ausgangspunkt wurde für eine neue Organisation der kirchlichen Armenpflege im ganzen Abendlande: die Pfarrei, die kirchliche Gemeinde ist in der folgenden Periode die Trägerin der Armenfürsorge.

Bischof und Pfarrer sind die Träger der kirchlichen Armenpflege durch das ganze erste Jahrtausend hindurch. Mit dem allmählichen Aufkommen des Feudalismus aber geht Hand in Hand der langsame Verfall der auf altchristlichen Grundsätzen beruhenden Gemeinde-Armenpflege mit dem Bischof oder Pfarrer an der Spitze. „Fehlten bei der sozialen und wirtschaftlichen Organisation des Feudalismus die Voraussetzungen für eine Gemeinde-Armenpflege, so mangelten auch die Mittel. Die Feudalherren hatten nicht selten das Kirchenvermögen, meistens aber den Zehnten an sich gerissen, von welchem ein Teil der Armenpflege dienen sollte.“ [3]

Verfällt so allmählich aus diesen Gründen die Gemeinde-Armenpflege (am längsten hält sie sich in England, bis ins 14. Jahrhundert), so beginnt ein neuer Faktor in der mittelalterlichen

---

[1] Ratzinger a. a. O. S. 185.

[2] Harduin. III p. 354 ss. Der ganze Kanon lautet: „Ut unaquaeque civitas pauperes et egenos incolas alimentis congruentibus pascat secundum vires, ut tam vicani presbyteri, quam cives omnes suum pauperem pascant: quo fiet, ut ipsi pauperes per civitates alias non vagentur.“ Über den damaligen kirchlichen Sprachgebrauch von civitas und civis vgl. Ratzinger S. 185 und 186. Danach ist unter civitas durchaus nicht an eine bürgerliche Gemeinde im heutigen Sinn zu denken. Civitas ist vielmehr die kirchliche Gemeinde, zuerst der Bischofssprengel, später die Pfarrei, cives = die Mitglieder der kirchlichen Gemeinde.

[3] Ratzinger a. a. O. S. 282.